الدكتور حسام محيي الدين الآلوسي

التطور والنسبية في الأخلاق

دار الطليعة - بيروت

التطور والنسبية في الأخلاق

لدار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت لبنان
ص .ب ١١١٨١٣

تلفون : ٣١٤٦٥٩
٣٠٩٤٧٠

تلكس LE INTCO 20376
42168

الطبعة الأولى
كانون الاول (ديسمبر) ١٩٨٩

التطوّر والنسبيّة في الأخلاق

الدكتور حسام محيي الدين الآلوسي
الاستاذ في قسم الفلسفة
كليّة الآداب - جامعة بغداد

دار الطّليعة للطّباعة والنشر
بيروت

مقدمـــة

معظم ما كتب بالعربية عن « الأخلاق » هو تأريخ لتياراتها ولمذاهبها ، ولأشخاصها ، لا نقول هذا على سبيل الاستهانة ، فهذا أمر جليل وله أهميته وجدواه ، لكننا نعتقد ان هذه المرحلة يجب ان تعبّر او ان يسير بمحاذاتها خط آخر ، يقوم بـدراسة مشكـلات الفلسفة عموماً والمشكلات الخلقية ، بشكل موضوعات او محاور او « طروح » وقد اعتبـر الدكتور ابراهيم مدّكور في مقدمة كتابه « في الفلسفة الاسلامية ، منهج وتطبيقه » الجزء الثـاني ، وكذلك في مشاركته بمؤتمر الفلسفة في بيروت الماسح للانتاج الفلسفي العربي، حتى سنة ١٩٦٠، إن أحد دلائل التطور والنضوج العربي في تناول الفلسفة هو معالجة «موضوعات» ومشكلات ، وليس تناول تأريخ الفلسفة بشكل أفقي، ومثله أيضاً جاء في بحث الدكتور احمد محمود صبحي، في مؤتمر الفلسفة في الأردن ، لسنة ١٩٨٣ ـ ١٩٨٤ ، حيث ركّز على كتابي « الزمان » باعتباره معالجة « لموضوع » بطريقة سـار عليها الغـربيون و« نتمنـاها لدارسينا ـ كما قال » واذن فهذه مشاركة اخرى ، بجانب مشاركاتي في كتب اخرى لدراسة «مشكلة الوجود» في أكثر من كتاب، أتناول فيها هذه المرة، «نسبية الأخلاق، وتطورها» على أساس مفهوم واضح ، يراها متطورة ونسبية وفي الوقت نفسه تتجه نحو النمو والتكامل (نسبية ـ ومطلقة) في آن واحد،وقد استعنت بكتب أصيلة تشمل ميادين كثيرة فلسفيـة وتأريخية واجتماعية وفي علم النفس وتـأريخ الحضـارات، حتى وصلت الى ما وصلت من نتائج. وفي الكتاب رؤيا وأمل وبشارة بمولد أخلاقيات «بديلة» إنسانية المحتوى.

المؤلف

د. حسام الآلوسي

مقدمـــــة :

يعتمد هذا البحث على دراسة اجتماعية تاريخية ليس لأخلاق البشر فقط ، بل ولعاداتهم ومراحل تفكيرهم ولأنماط سلوكهم ، ويعتبر هذا البحث بحكم المقرر شيئين :

الأول ـ أن الانسان وسلوكه مرحلة متطورة من الحيوان الراقي وسلوكه .

والثاني ـ أن الاخلاق مسألة تاريخية اجتماعية . وأن تجاهل هذين الأمرين أحد أكبر العوامل التي أوقعت بعض المدارس الفلسفية الاخلاقية في القول بفطرية الضمير ومطلقية القيم الخلقية . وقد اعتمدنا على خطة واضحة ونأمل ان نضع من خلالها انفسنا والقارىء في طريق واضح المعالم . وتبدأ الخطة ببيان انواع السلوك الاجتماعي لدى الحيوانات ، فبيان اجتماعية السلوك البشري ومنه الأخلاق ، ثم عرض لمدرستين إحداهما تخالف هذا الخط فتقول بفطرية الضمير وبأن القيم مطلقة ، ثم محاولة لعرض الموضوع من وجهة نظر مخالفة للفطريين ، ببيان العوامل المؤثرة في المجتمع، وخصوصاً العوامل المادية من خلال عرض لأهم المراحل التي مر بها المجتمع البشري ابتداء بطور المشاعية ، فدور العبودية ... الخ ومن ثم اعطاء تاريخ مفصّل لمراحل الفكر البشري ولتطور السلوك والحكم الأدبي والوازع الخلقي ابتداء بالعرف وانتهاء بالتقييم الشخصي الداخلي، ومن ثم استخلاص النتائج الضرورية من هذين العرضين لتاريخ المجتمع وتأريخ الفكر ، وهذه النتائج لصالح القول بنسبية الأخلاق ، وللقول بنشأة الحكم الأدبي نشأة اجتماعية متطورة متنامية ، ولذلك سنسند هذا بالعديد من الأمثلة من عادات الشعوب وأحكامهم ومؤسساتهم للدلالة على هذا وعلى نسبية العقل البشري نفسه ، وستسنح لنا فرصة قبل ذلك لتوضيح رأي أهم ممثلي المدرسة المخالفة ممثلاً في افلاطون و« كانت » مع بيان الدوافع المختلفة لقول الأخير والأول بمطلقية الأخلاق . ولن نكتفي بهذا بل سنجد من اللازم توضيح نشأة الضمير عند كل منا ، على نطاق فردي من خلال استعراض أهم النظريات ،

سواء في التحليل النفسي أو سواه مثل تفسيرات آدلر ودوركهايم . وعلى نطاق اجتماعي ، هذا اولاً، ثم بيان أن النسبية هي ليست نسبية مطلقة، على نمط ما نجده عند السوفسطائية او الشكاك ، بل إنها نسبية تبني المطلق في خط صاعد متّسع عرضياً وعمودياً وسنجد انفسنا بحاجة لبيان الخطوط العريضة للنظرية المادية في المعرفة(١) ودور العمل واللغة في تميز الانسان عن الحيوان(٢) واخيراً سنعطي تصورنا لاخلاقيات المجتمع اللاطبقي ، مجتمع الانسانية والمستقبل .

اولاً : السلوك الاجتماعي للحيوان ومستوى الذكاء عنده

ان دراسة الحيوان تحل لنا بعض أصول سلوكنا ومشاعرنا وربما تفكيرنا ايضاً . واذا القينا ضوءاً على حياة الحيوان الاجتماعية نلاحظ ان بعض الحيوانات العليا مثل الكلب والحصان والتي صاحبت الانسان مدة طويلة ، ربما تظهر بعض الدلائل على معنى المسؤولية العملية، ولكن السلوك الخلقي الحقيقي هو خاصّية الانسان ، ليس في كل أدواره بل في مراحل متطورة منه بينما يقف عند حد معلوم مع الحيوان ، ويوجد عند الحيوان امثلة لما يمكن ان يسمى المادة الخام للأخلاق فمثلاً إنها تخلص لصغارها وتتعاطف معهم وتحنو على بني نوعها وتنجذب نحو اليفها أو زوجها الآخر وتخضع ذاتياً للجماعة وتظهر من الشجاعة فوق ما يحتمل المدح، كما أن كثيراً من أمهات الحيوانات مثل الفاقم أو حيوان الأرمين الأوروبي Stoat يدافع عن صغاره حتى الموت، وكذلك فإن ذكر أحد أصناف الطيور ويدعى Hornbill يعرض نفسه لفقد جميع ريشه وهو يجاهد من اجل ان يجد طعاماً لعروسه الحبيسة في فجوة شجرة، كما ان الذكر من حيوان البابون وهو قرد افريقي عندما ينهزم وجماعته امام خطر محدق يعود بكل شجاعة لينقذ صغاره الذين سقطوا وراءه.

وتتصف الحيوانات ببعض الفضائل ، فبعضها احادي الزوجة Monogamous كما عند الغربان والنسور والأوز واللقلق والحيتان البيض والاناكتون والكركدن والمها . كذلك نجد ان بعض الحيوانات عندها درجة ما من السيطرة على النفس والخضوع للجماعة والتي تدلّ على نوع من الأخلاقية ، مثلاً عندما تعبر الجرذان القنال او عندما تقوم القردة او طيور البجع او الذئاب بالصيد . ونجد عند النحل والنمل إيثاراً للجماعة وعند الحيوانات الثديّة توجد حالات من السلوك التي تعكس ليس فقط الامتنان الشخصي بل وكذلك

(١) وبما أننا عالجنا هذه النظرية في المعرفة في كتابنا : من الميثولوجيا الى الفلسفة ، ثلاث طبعات ، ١٩٧٣ (الكويت) ، ١٩٨١ . بيروت ، ١٩٨٦ بغداد ، لذا لم تعد ثمة حاجة لهذا في هذا الكتاب .

(٢) عالجنا « تطورية الانسان » في كتاب كبير « عن نظرية التطور من وجهة نظر فلسفية » (مُعدّ للنشر) وقد نشرنا منه اقساماً في اربعة بحوث، في مجلة كلية الآداب ـ الكويت ١٩٧٣، ومجلة آفاق عدد (١ ، ٢) ١٩٨٥ و« الأديب المعاصر » اتحاد الأدباء عدد (٢٩) لسنة ١٩٨٥ .

الاخلاص لمصالح الاخرين . وبالنسبة للإنسان توجد مكاسب تطورية له في هذه الينابيع من العطف والشجاعة والايثار والخضوع للجماعة عند الحيوان، لأنه لا بد ان يكون قد ورث عواطف من نفس النوع من اجداده ما قبل الانسان . صحيح ان الانسان ـ كما سنوضح في مكان آخر ـ قضية جديدة وانه ليس ببساطة رفع الى مستوى اعلى عاطفة المشاركة مع الجماعة كما عند الذئب مثلاً، لأن التطور لا يسير بهذا الشكل البسيط ، إلا ان النقطة المهمة هي انه لا بد من وجود مستوى محدد ما في موجودات اسلافه من الحيوان والذي نقل في نمط بشري جديد(١) .

ان الصراع غير المنتهي من اجل البقاء هو العامل المهم الذي قرّب بين الحياة الانفرادية لبعض الحيوانات كالنسر من جهة ، والاعتماد على الجماعة عند الحيوانات الاجتماعية كالنحل والنمل من جهة اخرى . وبالنسبة للأخير نجد كما يلاحظ Mccook ان الفرد منها يخلص اخلاصاً منقطع النظير للجماعة لدرجة ان يموت من اجل المجموع(٢). ومن الأمثلة على المجتمعات الحيوانية ان بعض اللبائن والطيور تعيش في مجموعات ويساعد بعضها بعضاً في مجتمع أوسع من مجتمع العائلة، وهي تلعب وتصيد سوية بل تضع في بعض الحالات خفراء تنبهها بالصوت على الخطر، فالكلاب تنبح ، وكذلك تصوت الخرفان الجبلية والفيلة والبط الوحشي . ومع ان السلوك هنا غريزي إلا ان الغريزة معدّلة وفقا للظروف، ومن الغريب ان صغار الحيوانات لا تملك غريزة معرفة أمها . بل هي تتبع أي حيوان كبير يتحرّك مثل أمها ، وهي لا تعرف بالغريزة كيف ترضع ، ثم تتعلم ذلك بالتدريج(٣) .

من هذا يتبين ان للحيوانات العليا على اقل تقدير حياة اجتماعية مهما تكن بسيطة فهي تتضمن ليس فقط المشاعر الابتدائية الضرورية لكل مجتمع مثل الحب والكره والعطف والمشاركة والغيرة، بل وبعض مراحل الذكاء الذي يساعد هذه المشاعر لتوجيه سلوك الحيوان توجيهاً يخدم بقاءها(٤) .

ولا بد من توضيح هذا الذكاء بالأمثلة : يذكر **هوبهوز** ان فرخ الدجاج يبدأ بالالتقاط حال الولادة ولكنه يلتقط أي شيء صغير يقع امام عينيه ، ولكنه اذا التقط شيئاً لا يشعر له بالارتياح فإنه وربما بعد تكرر ذلك مرة واحدة فقط يكف عن الالتقاط لمثيله ، وعلى عكس ذلك يستمر في التقاط ما شعر نحوه بارتياح ، وهذا مثال يبين اثر الخبرة في تغيير حالة ردّ

---

(١) دائرة المعارف البريطانية مادة / Evolutionary Ethics .

(٢) دائرة معارف الدين والاخلاق ـ مادة : [ETHICAL] Evolution والاشارة هي الى كتاب :

Mccook: Ant Communities, London 1709.

(٣) L.T. Hobhouse: Morals in Evolution. London. 1951, Part 2 . Ch. I. PP. 77 FF

(٤) Ibid P-7-8

الفعل الموروث ، وهذا يدل على انه حتى الحيوانات الغـريزيـة تستفيد من الخبـرة وتتعلّم بالتجارب، ولكن الذكاء والاستفادة من الخبرة يبدو أوضح في المثال التالي: الكلب الذي يُضرَب لأنه جلس على الكنبة ووسخها يتعلّم ان يتجنب هذه الكنبة في حضور من ضربه ، ولكنه يظهر ذكاء أكثر من الفرخة لأنه يجلس على الكنبة نفسها اذا لم يكن هناك شخص، ويسرع هارباً اذا سمع صوت انسان قادم ، فها هنا شيء من الذكاء فوق مستوى الفعـل الغريزي ، فهو لا يربط بين الكنبة والضرب فقط، بل يميز شخصاً بـالذات ، واذا لم يكن موجوداً فهو يجلس على الكنبة حتى بحضور الآخرين ، وتصرفه هنا يدل على مقومات الفعل الذكي، فهو لا يتصرف بمشاعره فقط، بل هو يتذكر (الضرب اذا جلس على الكنبة) ويقرنه (بحضور شخص معين)[٥] . وأوضح من هذا المثال ، كلب عطشان وهو مثل يدل على ان الحيوانات العليا قد وصلت الى مستوى عقلي قريب من مستوى الانسان العادي، فهذا كلب عطشان يعرف ان هناك ماء في هذا الوعاء وهو يعرف أنني استطيع أن أسكب له منه ، وانه يستطيع ان يدفعني الى ذلك بأن يجلب انتباهي ويرمز لرغبته كذلك ، فهو يستطيع ان يميز بين الإناء الصلب والماء السائل لأننا نراه يعاملهما باختلاف. فنحن هنا نجد ان الحيوانات العليا قد وصلت الى حد من النمو العقلي بحيث أنها تميز الموضوعات المحيطة بها وعلاقاتها الزمانية والمكانية وتستخدم هذا التمييـز لقيادتهـا في سلوكها فهي تفهم بـوضوح صفـات الأشياء « صلب » و« سائل » وتفهم العلاقات بينهما[٦] . وعلى العموم نجد (ان الطرائق الرئيسية للفكر والحدس، والاستنتاج وبالتالي التجريد ، وتحليل المواضيع المجهولة (واقعة كسر جوزة هي بداية التحليل) والتركيب ـ (في حالة حيل الحيوانات) ـ والتجربـة التي تربط التحليل بالتركيب هذه الطرق هي مشتركة بيننا وبين الحيوانات »[٧] .

ثانياً : اجتماعية السلوك البشري

تبين مما سبق ان اجتماعيات الحيوان مقصورة عليه، واضح ان أسس البناء لحياة اجتماعية بشرية قد مهدت في هذا الجزء الحيواني من الانسان، ومن هنا يبدو غلط كل من تصور مثل « هوبز » ان الانسان كان منفرداً ثم اجتمع بدوافع انانية او غيرية وتعاقد مع الآخرين[٨] . الانسان مثل بعض الحيوانـات العليا حيـوان اجتماعي ومصلحتـه تقوم في علاقاته مع الآخرين ، في حبه وكرهه ، في فرحه وحزنه ، في خضوعه ورفضه ، فهذه صفات

---

(٥) Ibid P-10 .

(٦) Ibid, Part, 11. Ch. 1. P 385 .

(٧) روجيه جارودي : النظرية المادية في المعرفة . تعريب ابراهيم قريط، دار دمشق للطباعة والنشر (بـلا تاريـخ) سلسلة مصادر الاشتراكية العلمية ـ (١) . ص ٢١٧ .

(٨) ارفلد كولپه . المدخل الى الفلسفة . ترجمة ابي العلا عفيفي ، القاهرة (١٩٦٥) ص ٩٧ .

ورثها عن الحيوان في جزئه الحيواني، وبوضوح أكثر إنها ترجع الى غرائزه ، ولكن الغرائز اصبحت مع الانسان مرنة جداً بحيث تحتاج الى الدوافع والحوافز من الخبرة لإعطائها شكلاً محدداً ، فالجوع والعطش غريزيان ولكن طريقة اشباعهما تختلف حسب الظروف والعادات ، والظروف المادية المحيطة، وحتى العلاقة الجنسية والموقف منها يختلف حسب العادات والظروف، فمثلاً الإنسان المتوحش المضياف الذي يمنح زوجته لضيفه لا يتورع عن قتلها اذا فعلت ذلك برغبتها هي ، ففي الحالة الأولى هو يقوم بممارسة حقوق الملكية وباطاعة العادة والعرف الاجتماعيين، وفي الحالة الثانية تكون الزوجة قد تجاوزت هذا الحق(٩).

واذا رجعنا الى دراسات تطور المجتمعات البشرية ، نجدها على الرغم من اختلافها في كون العائلة هي اول اجتماع بشري(١٠) أم هو العشيرة القائمة على رابطة الخؤولة كما أوضح انجلز معتمداً على دراسات مورغان وسواه (وهو الرأي الذي نميل اليه ، لأن الزواج كان خارجياً آنذاك بمعنى ان المرأة لا تتزوج من عشيرتها ، بل هي تنتمي الى امها وأخيها وكذلك أولادها، والزوج هو ليس جزءاً لا من العائلة ولا من العشيرة التي تنتمي المرأة واولادها اليها) اقول نجد هذه الدراسات متفقة على شيء واحد هو أن الانسان بدأ اجتماعياً ، بدأ في مجموعة ، ومن الممكن قبول أن العائلة هي أصل كل مجتمع بشرط أن نفهم انها لا تعني الزوج والزوجة والاولاد ، بل الزوجة واولادها وأخوتها ، وبشرط ان نفهم ايضاً أنه ليس هناك أية دلائل على أن العائلة كانت تعيش منفردة ثم اجتمعت بأخريات ، بل إن دراسات مرحلة ما يسمى « بالمرحلة المشاعية » او « الالتقاط » تدل على أن العشيرة او مجموعة العوائل هي الوحدة الاجتماعية الصغرى لكل اجتماع بشري(١١) .

وقد ربط عاملان بين افراد المجموعة في عصور المشاعية ، عصور الالتقاط، أحدهما عام والآخر خاص، فأما العام فهو أن الملكية العامة وضعف قوى الانتاج والمستوى

---

(٩) Hobhouse: Op. Cit, Part 1. Ch. 1 P-11

(١٠) هذا ما ذهب اليه دارون في دراسته لـ Aboriginal Man مستنتجاً من مقارنة الشعور بالغيرة عند بعض الحيوانات ، ان ذلك الانسان كان يعيش في مجاميع صغرى كل واحدة تتكون من الرجل وزوجته او زوجاته اذا كان قوياً ، وانه كان يغار عليهن . دائرة معارف الدين والأخلاق ـ نفس المادة السابقة ـ الاشارة الى كتاب دارون The Dessent of Man-London-1871 وننصح القارىء بالاطلاع على تعليق فردريك انجلز على فكرة الغيرة هذه، وصعوبة قياس العائلة البشرية على الحيوانية . انجلز : أصل الاسرة والملكية الخاصة والدولة . ترجمة مصطفى كامل منيب ، منشورات دار البديع (بلا تاريخ) . ص ٣٧ فما بعد ، وقمت بترجمة الفصل (٢١) الختامي من قسمه الأول،لينشر مع كتابي « المعد » عن « نظرية التطور ، دراسة فلسفية » .

(١١) انجلز ـ اصل الاسرة ... ص ٥٧ وص ١١٩ ومواضع أخرى . وبوليتزر وآخرون : اصول الفلسفة الماركسية . ترجمة شعبان بركات ، بيروت ، منشورات المكتبة العصرية (بلا تاريخ) . جـ ٢ ، ص ٥٧ .

الواطىء للانتـاج ، ادت الى ظهـور العـواطف الجمـاعيـة كـالإيثـار والعمـل للمجمـوع والشجاعة ... الخ ـ كما سنوضـح فيما بعد ـ واما الخاص فهو حاجة الطفـل الى العنايـة الطويلة لطول مدة حضانته قبل ان يصبح قادراً على الاعتماد على نفسه ، وقد قوّت هـذه العناية من الكبار ، والاعتماد في الصغار ، مشاعر التضحية والإيثار والاهتمام بـالآخرين والمشـاركة ... الخ وتنبغي الاشـارة الى ان قسماً من البـاحثـين يـرجـع جملة المشـاعـر الاجتماعية كالتضحية والمشاركة ... الخ الى علاقة الأبوين بأطفالهم أي الى العامل الخاص فقط دون اهتمام بأثر الأوضاع المادية ـ الاجتماعية العامة(١٣) . ونحن نرى أنـه اذا كان يمكن تفسير محبة الأم لأولادها بارتباطاتها بهم وحاجتهم الى الرعاية ، فكيف أو بماذا نفسر الشعور العام بالجماعة لدى العشيرة كلها ، وسلوكها وكأنها فرد واحد في الكسب وفي الطعام وفي الدفاع وفي العقوبة ؟ هنا لا بد من القول بأن هذه « الجمـاعية » في السلوك والترابط والمشاعر هي انعكـاس للجماعيـة في الأسس الماديـة ، وأعني على الخصوص للملكية الجماعية ، وللانتاج أو الكسب الجماعي وعدم وجود طبقات أو ما أشبه من ملكية خاصة كما سنرى في مكان آخر .

ونكرر اننا اذا تجـاوزنا هـذه الاختلافـات واختلافـات مماثلة نجـد اتفاقـاً على ان الانسان لا يوجد بدون مجتمع ، وعلى ان هذه « الاجتماعية » هي اصل عاداته واخـلاقه ولغته وفكره . المجتمع هو المدرسة التي فيها تعلم الانسان ان يميز بين الصـواب والخطأ كما يقول ويست مارك(١٤) ، وفي هذا ايضاً يوجد المفتاح لطبيعة وأصل الأحكام التي كونت التشـريعات والقـواعد والقـوانين لكـل عصر وجنس. إن الدوافع الاجتمـاعية والمشـاعـر الاجتمـاعيـة هي اسـاس نمـو الأخـلاق . والانسـان المنفـرد « خـارج المجتمـع » غـير معروف(١٥) ، وقد اكد ارسطو ومعظم من جاء بعده من الفلاسفة الوسيطين والمسلمين على اجتماعية الانسـان عدا ابن طفيـل رغم انه هـو الآخر يهتم بـالأثر الاجتمـاعي في سياق

---

(١٢) J. Fiske: Century of Science. London, 7822 . ذكر ذلك في دائرة معارف الدين والاخلاق ـ المادة السابقة .

(١٣) الاشارة هنا الى النظرية الشائعة خطأ وهي ان العائلات كوّنت العشائر ثم القبائل وان عدة قبائل كوّنت ، بتوسع كلي بحت ، الأمة . والصحيح في رأينا ان تحلل الرابطة الدموية التي كانت تربط العشيـرة او القبيلة ، اقول ان تحلل هذه الرابطة بفعل ظهور تقسيمات العمل الكبرى كما سيطلع عليها القارىء في ما بعـد ، هو الـذي ادى الى ظهور مجاميع على أساس الأرض والوطن أوما شابه ، انظر القسم الخامس من هذا البحث .

(١٤) Westmark: The Origin and Devolopment of moral Ideas London 1906 عـن : مـعـارف الديـن والأخلاق . المادة نفسها .

(١٥) يستشهد كاتب المادة المذكورة في معارف الدين والأخلاق بقول سفر التكوين « ليس من الجيد ان يكون الانسان وحده» سفر التكـوين الفصلان الاول والثـاني. ولا أرى هذا القـول مؤيداً لاجتمـاعية الانســان بالمعنى الـذي نذهب اليه نحن والكاتب . فمن المعلوم ان السفر نفسه يرى ان آدم خلق أولاً ثم خلقت حواء من اجله فكأنّ الانفراد هو الأصل هنا .

القصة[١٦] . ويقول ليسلي ستيفن « الشخص الذي لا يعتمد على النوع البشري كلمة ليس لها معنى كالتفاحة التي لم تَنْمُ على شجرة ، وان ارتباط الالتزامات الفردية والنوعية مع الاخلاق متداخلة ، كما ان الفردي والاجتماعي[١١٦] غير منفصلين » . ويقول ماكس هرمان « ينبغي ان يوجد آخرون حتى يكون الانسان هو هو ... ومن شأن الانسان ألا يتمتع بحياة متسقة ويحقق ما يسمى خط السلوك إلا إذا عاش في مجتمع وأحاط به اناس يذكرون افعاله واقواله، ولولاهم لما قيدته هذه الأقوال ... ولذا نجد المرء ينزع الى الاستمساك بموقفه ... بيد ان التأثير الاجتماعي سد منيع يحول بينه وبين التقلب والتذبذب ... وأن ثمة ألف عامل من العوامل تنصَبُّ على مجرى القرار الارادي لتبدله وتغيره، وما أسهل هذا التبديل لولا أن يقف الآخرون[١٧] له بالمرصاد. ». ويقول ريشارد : « إن الضمير الاخلاقي لا يوجد إذا لم تسبقه تجربة حية واتصال بضمائر اخرى مماثلة ، واذا لم يشترك اشتراكاً منتظماً مع ضمائر الآخرين ، وهذه التجربة تحمل كل من يسهم فيها على أن يحكم بالضرورة على نفسه بدءاً من مقارنتها مع نفوس الآخرين »[١٨] .

بدون مجتمع يكون من غير المعقول وجود اخلاق ، وعلة ذلك ان القيم الاخلاقية إنما وجدت بين الجماعة كروابط بين الأفراد بعضهم مع بعض وبين الجماعات[١٩] . ان النواهي والأوامر علاقة بين طرفين ، وقولي : لا تشرب معناه لا تشرب شيئاً ، ليس لك ، أي شيئاً لغيرك ولو لم يكن هناك انسان آخر لما كان لقولي معنى » ولو اراد رجل مثل روبنسن كروسو ان يحفظ حياته وهو في جزيرته المقفرة ففي وسعه ان يفعل ذلك ايضاً ، ومن الشطط ان تزعم ان احد السلوكين ملائم للأخلاق والآخر مخالف لها »[٢٠] ، ان « حيّ بن يقضان » بطل رواية ابن طفيل الفيلسوف الاسلامي، لا يمكن ان يكون غير حيوان اعجم ، كما هو حال اشخاص وجدوا في غابات وربتهم حيوانات علماً بأن ارسطو نفسه والذي يتأثر به ابن طفيل كثيراً في « تهذيب الأخلاق » يقول : ان « ذلك الذي لا يستطيع ان يعيش في المجتمع

---

(١٦) مع ان ابن طفيل نفسه يوضح ان حيّ، بطل قصته تعلّم اللغة من انسان آخر زار الجزيرة ، وكان هذا من سكان مجتمع .

(١١٦) كذلك، معارف الدن والأخلاق ، المادة نفسها .

(١٧) عادل العوا « الوجدان » دمشق ، ١٩٦١ ، ص ٦٧ .

(١٨) العوا ، كذلك ، ص ٦٣ .

(١٩) د. فؤاد البهي : علم النفس الاجتماعي ، ص ١٢٤ دار الفكر العربي ـ ط ١ ١٩٥٤ إسحاق رمزي / علم النفس الفردي ، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٥٢ ، ص ١٤٢ فما بعد ، وهذان النصّان من ملخصاتي لهذين الكتابين، منذ مدة طويلة عندما كنت في بغداد، ولم يتيسر لي معرفة السنة ومكان الطبع للكتاب الأول حيث اغفلتهما في حينه ووقعت على الكتابين اخيراً .

(٢٠) هوارد سلسام : التاريخ والحرية ، الترجمة العربية ، ص ٥٠ وهو ايضاً من ملخصاتي السابقة .

هو إما وحش أو إله وهو ليس جزءاً من الدولة»[٢١]. وقد أوضح وليم جيمس الفكرة توضيحاً جيداً « .. وفي اللحظة التي يصبح فيها موجود ذو شعـور جزءاً من العالم تَعِنُّ فرصة لكل من الخير والشر ان يوجد حقاً ، ويكون للعلاقات الخلقية الآن مكان في شعور ذلك الموجود. فإذا ما شعر بأن شيئاً خير فإنه يكون يجعله خيراً انه خير بالنسبة له ، وما دام خيراً بالنسبة له فهو خير مطلق، لأنه الخالق الوحيد للقيم في ذلك العالم، وليس للأشياء من قيمة خلقية إلا باعتباره هو . في عالم مثل هذا يكون من العبث طبعاً ان يسأل هل احكـام هذا الموجود حول الحسن والقبح احكام صحيحة ام خاطئة ، لأن الصحة تستدعي معياراً خارجياً عن ذلك المفكر يجب عليه ان يخضع له في احكامـه ، ولكن المفكر هنـا موجـود له طبيعة الاله ، غير خاضع لسلطان آخر ... لكن إذا أدخلنا الآن في هذا العالم مفكراً ثانياً وأدخلنا معه ما يحب وما يكره ، فإن المسألة الخلقية تصبح اكثر تعقيداً من ذي قبل ويوجد حينئذ كثير من الممكنات[٢٢] .

ثالثاً ـ مدرستان :

هذا التصور الاجتماعي ـ التأريخي ، للإنسان واخلاقه وفكره ـ كما سنرى ـ ينتج نتائج معلومة ومحددة بالنسبة للخطوط العريضة ، هذه النتائج هي أن الاخلاق نشأت في طور معين ، من مراحل اجتماعية البشر، وأنها تطـورت من التقاليد والأعراف، وانها ترتبط بأسس المجتمع المادية وبمجمل الظروف الأخرى، بما في ذلك آماله وتخيلاته ، وأن الحكم الأدبي متغير ومتنام ، وكذلك المقياس الخلقي. وأن الضمير ليس فطريـاً ، بل هـو تأريخي النشأة على النطاق الاجتماعي خلال العصور، وعلى نطاق حياة كل فـرد على حـدة . وعلى العموم فليس لمن يقول بهذه النشأة الاجتماعية التأريخية مجال لأن يقول بفطرية الضمير، وبقبليته ، وباستقلاله عن المجتمع والتجربة والتاريخ[٢٣] . وهـو ما تـراه مدرسـة اخرى

---

(٢١) يمكن للقارىء مراجعة ذلك في كتاب « السياسة » المقالة الأولى الفصل الأول والثاني، الترجمة العربية . او اي كتاب عن فلسفة ارسطو السياسية مثل يوسف كرم او مـاجد فخـري او « روس » أو بيجر ولكـل من الثلاثـة الأخيرين كتاب كامل عن « ارسطو » او « باية لغة » فمن المعروف لأي دارس قول ارسطو « الانسان اجتماعي بالطبع » .

(٢٢) وليم جيمس : ارادة الاعتقاد ترجمة د. محمود حسب الله . القاهرة ، ١٩٤٦ ص ٨٥ ـ ٨٦ .

(٢٣) يمكن مراجعة الكتب التالية حول هذه المدرسة :

Hobhouse: 1- Morals in Evolution, London 1951. 2- Mind in Evolution. London 1951.
T.H. Huxley: Evolution and Ethics. London 1943.
Baldwin: Story of The Mind. London, 1899.

وكتاب ويستمارك السابق . ودائرة المعارف الفلسفية المواد :

Conscience; Dorminism (Philosophical). Ethics History of..., Evolutionary Ethics.

بالاضافة الى معارف الأخلاق والدين ـ المادة السابقة . والمعارف البريطانية ـ المادة السابقة ـ ومواد اخرى مثل =

تسمى بمدرسة اللقانة او الضمير الفطري او الحاسة السادسة او مدرسة الحدسيين Intuitional Sckool[٢٤] أو المدرسة العقلية. تذهب هذه المدرسة الأخيرة الى ان القيم والتصورات الخلقية، كالعدالة او الصدق، شأنها شأن البديهيات الرياضية ضرورة يقتضيها العقل ويدركها بداهة دون حاجة الى برهنة. ومنذ يولد الإنسان يكون مزوداً بقواعد خلقية، وهذه القواعد ثابتة دائمة مطلقة عامة في الناس بصرف النظر عن الزمان والمكان ونوع المجتمع السائد، ومستوى الحضارة له. ومقياس كل قيمة خلقية او عمل خلقي ذاتي مستقل عن كل ما يترتب عليه من سعادة او تعاسة، ويذهبون الى ان في كل انسان وازعاً للأخلاق هو قوة غريزية يميز بها الخير من الشر والحق من الباطل، وهي ليست نتيجة مجتمع ولا بيئة ولا زمان ولا مكان ولا تربية، بل هي مثل حاسة البصر، تولد معنا، يسميها بعضهم العقل او العقل العملي، ويسميها آخرون الضمير او الوجدان، او الحاسة السادسة. وباختصار «فإن ما يتضمنه هذا المفهوم بصورة أساسية هو فكرة ان الأخلاق ليست بحاجة لمن يخترعها، لأنها سابقة في وجودها لتأمل الفكر فلا يستطيع هذا بالتالي سوى اكتشافها ... وهي مجموعة القواعد التي تنبع بصورة منطقية عن خواص الكون، وعن المحل الذي يشغله الانسان في الكون ... وعلى ذلك فإن إنشاء أخلاقية ما هو عمل شبيه بعمل رجل الهندسة (في المنظور الكلاسيكي الإقليدي)، ذلك الذي يستنتج النتائج العقلانية المستخلصة بالضرورة (أي النظريات) انطلاقاً من بضع « مبادىء » عمومية وثابتة ومستقلة من عقله الشخصي (أي المسلمات) .. « وسواء في حالة الهندسة ام في حالة الأخلاق فإن من الممكن النظر الى هذه المبادىء إما على اعتبارها من صنع ارادة الهية او على أنها ـ ببساطة ـ إنعكاس لـ « عقل » غير شخصي »[٢٥] .

ان ممثلي هذه المدرسة كثيرون ابتداء بسقراط وافلاطون وشيشرون واوغسطين والمعتزلة وابن عربي وديكارت وليبنتز وروسو ومالبرانش وبطلر وجيمس مارينو وكميرلاند ودوهرنك وكانت وهتشسون وكارليل وفخته وكلارك وغيرهم[٢٦] .

= (Later Theories) Ethics History of ، ومادة Conscience في الدين والأخلاق بالاضافة الى مصادر جزئية سنذكرها خلال عرضنا للمدرستين .

(٢٤) في كتاب : كريسون : « المشكلة الاخلاقية والفلاسفة » ترجمة د. عبد الحليم محمود وابو بكر زكري . طبعة ثانية ١٩٥٢ ، ذكر لكثير من ممثلي هذه المدرسة واقوالهم . كذلك عمانوئيل كانت : « **تاسيس ميتافيزيقا الاخلاق** » ، ترجمة د. عبد الغفار مكاوي القاهرة ١٩٦٥ . وكذلك :

J. Martineau: Types of The Ethical Theory. Oxford. 1866.

وتقتضي الامانة العلمية القول بأنني لم اطلع على الكتاب الاخير ، انما نذكرها لمن يحب ان يتوسع في الموضوع .

(٢٥) فرنسوا غريغورا « **المذاهب الاخلاقية الكبرى** » ترجمة قتيبة المعروفي ، منشورات عويدات . بيروت ١٩٧٠ ص ٢٥.

(٢٦) حول معظم هذه الاسماء الغربية يمكن للقارىء ان يطلع على مختصر لارائهم في كتاب كريسون : المشكلة =

ومن المفيد ان ننقل نصّين لشيشرون وروسو يوضحان مقدار « المطلقية والتأكيدية » عند هذه المدرسة . يقول شيشرون : « هناك قانون حقيقي هو العقل المستقيم الذي يطابق الطبيعة وهو ثابت خالد منقوش في القلوب جميعاً إنه لا يختلف في روما عنه في اثينا ، وليس هو اليوم غيره بالغد، إنه يسود كل الشعوب في كل العصور، وهو قانون واحد سرمدي رآه الله سيد الكون وناقشه واصدره وهو الوحيد الذي يتولى تعليمه لنا اجمعين »(٢٧). ويقول روسو « الفرد يملك ضميراً اخلاقياً يحمله منذ ولادته ، وأن أفراد الحيوان تملك غريزة فطرية تقودها ، وأنه لا احد علم كلب روسو أن يطارد الخلد ويقتله بينما هو لا يأكله ....، هذا الضمير هو الغريزة الالهية والدليل الثقة الذي لا يخطىء »(٢٨) .

أما المدرسة التجريبية او الواقعية او المادية فتضم عديداً من المدارس والأخلاقيين الذين يختلفون اختلافات تضيق او تتسع في التفاصيل. وفي طريقة تفسيرهم لنشأة الأخلاق او الوازع الخلقي او هدف الأخلاق، ولكنهم يكاد يتفقون على القول الذي نقلناه لتصوير مذهبهم اول هذا العرض للمدارس. ان هذه المدرسة تشمل النفعيين مثل هوبز وجون ستيورات مل ، وأصحاب مذهب السعادة مثل ارسطو وبعض فلاسفتنا المسلمين ، والتطوريين مثل سبنسر وفنت وكانري وبين وبعض الوجوديين والذرائعيين والوضعيين والماركسية(٢٩) . ويمكن فهم رأي هذه المدرسة العام من عكس رأي المدرسة الحدسية .

وعلى العموم فالتجريبيون يرون ان القيم والوازع الخلقي والأفكار الخلقية يمكن

= الاخلاقية حسب اسمائهم وكتابه الآخر : تيارات الفكر الفلسفي من القرون الوسطى حتى العصر الحديث ، ترجمة نهاد رضا . بيروت ١٩٦١ ، مقابل اسمائهم . اما بالنسبة للمعتزلة وابن عربي، فيوجد عرض مبسط لارائهم في كتاب محمد يوسف موسى: «فلسفة الأخلاق في الاسلام » طبعة ٣ القاهرة ، ١٩٦٣ ، بالاضافة لبحث عن اخلاقيات ابن عربي في ذكراه كتبه د. توفيق الطويل، « الكتاب التذكاري » القاهرة ١٩٦٩ . الباب الثاني ، الفصل السابع ص ١٥٥ فما بعد وانظر عموماً : توفيق الطويل : **الفلسفة الخلقية ـ نشأتها وتطورها** . طبعة ثانية ١٩٦٧ ، مواضيع متفرقة . وعن ممثلين يونان ومسلمين ، خصوصاً افلاطون : كتاب د. ناجي عباس الفلسفة الافلاطونية عند مفكري الإسلام . ط ٢ بيروت ١٩٨٥ ، وبحثنا عن سقراط ، مجلة كلية الآداب ، عدد (١١) ١٩٦٨ .

(٢٧) عادل العوا ـ كتابه السابق ـ ص ٤٤ . وهو يشير الى « الجمهورية » لشيشرون ص ١١١ ، ١١٧ .

(٢٨) كريسون ـ السابق ـ ج ٢ ص ٥٧ ، وكذلك ج ١ . ص ٢٢ .

(٢٩) بالاضافة الى المصادر العامة المذكورة في حاشية (٢٦) اعلاه ، انظر : كوليه ـ المدخل ـ عند حديثه عن التجريبيين ، خصوصاً الفصل السابع والعشرون ص ٣٠٩ فما بعد ، وسجويك : « **مذهب المنفعة العامة** » ، ترجمة د. توفيق الطويل القاهرة ١٩٥٣ في فصول ومواضع متفرقة خصوصاً كلامه عن النفعيين المحدثين . البابان الثاني والثالث ، وعن الماركسية : كامنكا : **الأسس الأخلاقية للماركسية** . ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد. دار الآداب ببيروت ١٩٧١ ، وعن الوجودية : سيمون دوبوفوار : نحو اخلاق وجودية . ترجمة جورج طرابيشي . دار الآداب بيروت ١٩٦٣ .

الارتداد بها الى التجربة كمصدر لها . وهم يرون ان الأخلاق هي التأريخ في صيرورته، هذا التأريخ الذي لم يخلقه سوى الانسان(٣٠) . وكذلك فإن هذه التصورات والقيم والوازع الخلقي هي امور نسبية تابعة للزمان والمكان ونوع المجتمع الذي تنبع منه او تتحقق فيه . ان هذه جميعاً هي نتيجة للظروف الاجتماعية ـ الطبيعية التي يتفاعل معها الانسان . انها جميعاً تكتسب ولا تورث سوى وراثة اجتماعية من خلال العادات والمؤسسات والوجود المادي الممثل لها . وهذه المدرسة تقدم تفسيراً اجتماعياً ـ نفسياً لنشأة الأخلاق والضمير، والوازع الأدبي عموماً ، كما سيطلع القارىء في هذا البحث كله .

واذا اردنا ان نرسم خطوطاً عريضة للفرق بين هاتين المدرستين امكن القول بأن المدرسة المثالية الحدسية « ترى ان ما كان حقاً فهو حق في كل زمان ومكان ... وما هو خير فهو خير دائماً ابداً .. وما يصح في الحق والفضيلة والخير والجمال يصح كذلك في نقيضاتها . بينما المادية (ترى) ان ما كان حقاً في زمن مضى قد لا يكون حقاً في هذا الزمان ... وما هو جميل في مجتمع قد يكون قبيحاً في مجتمع آخر يختلف عن الأول في مقوماته المادية » .

« والتجريد يلازم المثالية في احكامها ، فلكل كيان قائم مثل اعلى مجرد، وهو بمثابة الروح للجسد فالمجتمع لا يتألف من مجموع افراده وما يلازم هذا المجموع من الصلات والنظم التي فرضتها حاجات المجتمع المادية والنفسية فحسب وانما له عدا هذه الظواهر المادية البخسة قوام روحي... وكيان المجتمع المادي الزائل لا يساوي بالنسبة للمقومات الروحية التي هي الجوهر الخالد اكثر مما تساوي الواسطة بالنسبة للغاية. وبهذا الاعتبار لا تبيح المثالية تقدير ما يقدمه الناس من التضحيات ... بمعيار المنافع المادية التي ينالونها او يستهدفون تحقيقها ، لأن التضحية للمثل لا تكون حقة الا اذا كانت مجردة عن استهداف النفع المادي. اما المادية فتزن المثل بميزان النفع الذي يناله المجموع ، وتعالج شؤون المجتمع على أساس الواقع فحسب وتحصر اهداف الاجتماع في ترقية شؤون الافراد المادية من طعام وشراب ولباس ووسائل اخرى يقتضيها إشباع الحاجات الفكرية والنفسية وفي تهيئة العدد التي تجعل المجتمع قادراً على التطور لأجل البقاء ، وان كان ذلك لا يعني ان المادية تقر مساعي الفرد لتحقيق ما هو نافع لذاته اذا كان هذا النفع الخاص مناقضاً للنفع العام ، وإنما ترى أن واجب الفرد إن يتوصل الى نفع الذات بتحقيق النفع العام ، وان هذا النفع العام هو الذي يتمثل في المثل العليا التي قد تسوق الفرد من أجل تحقيقها الى التضحية بمنافعه الخاصة وبنفسه . ولا تنكر المادية(٣١) كما يشاع عنها اهمية

(٣٠) روجيه جارودي : ماركسية القرن العشرين . ترجمة نزيه الحكيم . دار الآداب . بيروت . طبعة ثانية ١٩٦٨ ، ص ١١٠ فما بعد .

(٣١) لكلمة « مادي » و« مادية » في الاستعمال الشائع العامي معنى انسان بلا قيم ، انسان يحب المال والمتع ، وغالباً =

الاخلاق وضرورة التمسك بالفضائل ، وانما هي تذهب الى ان النفع هو معيار الأخلاق والفضائل، وان النفع العام يختلف باختلاف الظروف المادية ويتبدل مع الزمان فتتبدل الأخلاق والفضائل بتبدله »(٣٢) .

وأحب ان انبه الى ما قد يعتبر تحديدات لهذه الفروق العامة، وللصيغة التي صاغ بها الكاتب هذه الفروق، ففيما يخص النسبية، نجد اختلافاً كبيراً بين انصار المدرسة التجريبية او المادية منها ، فبينما يذهب البعض مثل الوضعيين المنطقيين ، والسوفسطائيين وآخرين الى النسبية المطلقة، والى اعتبار الأخلاق كلها اوامر وتعبيرات عن رغبات ، إنها عبارات لا تحتمل صدقاً ولا كذباً ، وبالتالي يرون عدم إمكان قيام أخلاق على الاطلاق، تذهب المادية الديالكتيكية الى أن المطلق ينشأ من خلال النسبي، إن المطلق لا يتحقق كاملاً ولكنه في عملية نمو واتساع افقي وعمودي باستمرار، إن النسبة عندهم ليست مطلقة ، كما سنوضح هذه المواقف جميعاً في ما بعد.

وفي ما يخص النفع، نجد المدارس التجريبية تتفاوت بين قائل بالنفع الخاص او العام او اللذة او السعادة . او المجتمع عموماً او الطبقة . وترى المادية الديالكتيكية ان لكل طبقة اخلاقها ومثلها النابعة من مصالحها وأن لكل مجتمع طبقي اكثر من اخلاق واحدة، بعكس القوانين فهي تعبر عادة عن الطبقة الحاكمة وما تراه لها من حقوق على الطبقات المحكومة وواجبات لهؤلاء اتجاهها . وترى أنه في المجتمع الطبقي توضع القواعد الخلقية والقانونية من قبل الطبقة المستغِلّة (بالكسر) لصالح بقائها ، بحيث تسلب الأكثرية المستغَلّة (بالفتح) حقوقها البشرية وانسيتها وتحولهم الى متاع وآلات انتاج ليس غير، إنها تفصلهم عن التمتع بالطبيعة او عملهم الخاص، انها تفرض عليهم الاغتراب Alienation والانسلاخ من فصيلتهم كمنتجين لكل القيم المادية والفكرية والجمالية . إن اخلاق الناس لا تنبع من لا شيء إنها بناء فوقي للأساس التحتي، لا بمعنى الأساس الاقتصادي بمفهومه

= ما استفاد خصوم الماركسيين ، في نقدهم للماركسية من هذا المعنى، العامي مستخدمين ما يدل عليه من تحقير للدلالة على معنى « المادية » او « المادي » بالمعنى الفلسفي . وقد كشفت كتب الماركسيين وانصارهم مراراً عن هذه « اللاخلقية » في النقد. انظر : بوليتزر ـ كتابه السابق ـ ج ١ . ص ١٩٩ فما بعد ، وكيلي وكوفالزون : المادية التاريخية . ترجمة احمد داود. دمشق، ١٩٦٧ ص ٤٤١ وكونستانتينوف وآخرون : المادية الديالكتيكية . ترجمة فؤاد مرعي وآخرون . دمشق (بلا تاريخ) ص ١٥ وعلى الأساس نفسه يخلط كثيرون بين « الفلسفة المثالية » وبين « مثاليتها الخلقية » . المصادر نفسها اعلاه .

وانظر : الموسوعة الفلسفية . بإشراف روزنتال ويودين . ترجمة سمير كرم . بيروت ١٩٧٤ تحت المواد « المادية » وانواعها، و« المثالية » وانواعها .

وفردريك انجلز الاشتراكية الطوبوية والاشتراكية العلمية . دار التقدم. موسكو ١٩٦٨ . ص ٧ .

(٣٢) عبد الفتاح ابراهيم : مقدمة في علم الاجتماع بغداد ١٩٣٩ . ص ١٣٧ .

الضيق، بل الأساس المادي ـ الاجتماعي، الواسع . إن عودة « الأنسية » للانسان لا تتم الا حين يتم التملك العام لقوى الانتاج ووسائله وتوزيعه، وأن محاولة تبديل اخلاق لمجتمع معين لا تتم الا بتغيير البناء التحتي، الأسس المادية ـ الاجتماعية(٣٣) . وستسنح للقارىء توضيحات لهذه الآراء من خلال هذا البحث .

وقبل ان نختتم هذا العرض نعرض لممثلين آخرين للمدرسة التجريبية متمثلة في التطوريين ، والوضعيين والذرائعيين « يعتبر سبنسر ان تطور الأحياء من الهيولى الأصلية الى الأشكال الراقية المتنوعة والمتلائمة اكثر فأكثر مع الظروف الخارجية ، له ما يماثله في الكون، فهناك ميل داخلي في الكون يوجهه بمجموعه نحو الانتقال من وضع الانسجام وعدم الاحكام (وهي حالة العماء البدائية) الى اوضاع لا متجانسة ولكنها منظمة (كالنظام الشمسي على سبيل المثال) ... وكذلك الأمر اخيراً بالنسبة للفعالية الانسانية ، فهي تنتقل بصورة غير محسوسة من المراحل العمائية مرحلة الشهوات الفجة المتنازعة الى مرحلة البنيان الاجتماعي العقلاني ... حيث لا يعود الفرد مجرد « ذرة مفردة » مغلقة على نفسها ولكنه عنصر فعال « منفتح » على جميع الآخرين ، متلائم معهم ومكمِّلٌ اياهم ... نجد لدى سبنسر تفاؤلا كاملاً في ما يتعلق بفعالية هذه العملية الطبيعية...وبحملة هذا التفاؤل على نبذ كل تدخل بشري صنعي (كالاحسان مثلاً) ، ولكن الناس لا يستطيعون جميعاً بالطبع فهم ضرورة هذه الآلية ، بل إن الكثيرين منهم « متأخرون » (من وجهة النظر البيولوجية ـ الروحية) وبالتالي غير متلائمين مع الحياة الجماعية كما أن الكثيرين ايضاً يحتفظون بعقلية « الذرات المفردة » (كالنفور من العمل مثلاً او اللاغيرية ...) فكان من الضروري بالنسبة لهؤلاء جميعاً ايجاد تشريعات اطلق عليها اسم « الاخلاق » ... غير ان التلاؤم سوف يصبح من الكمال ذات يوم (فتنتفي الحرب والمنافسة والحسد الخ ..) بحيث يصبح من الضروري الحد من الغيرية ـ اذا صح هذا التعبير ـ والطلب الى كل شخص ان يحتفظ بذلك النصيب من الفردية الكفاحية التي لا يمكن بدونها التقدم »(٣٤) .

لقد ترك سبنسر آراء النفعيين قبله مثل هوبز وستيوارت مل الذين ابقوا ذرية مونادات ليبنز في الطبيعة، فجعلوها في المجتمع ، متصورين الأفراد كمونادات منفصلة ثم تلاقوا واجتمعوا على أساس فكرة العقد الاجتماعي، كما يرى روسو، او على أساس ان

---

(٣٣) كامنكا ـ الكتاب السابق ـ خصوصا الفصول الأول والخامس والتاسع والثاني عشر والثالث عشر. وجارودي : ماركسية القرن العشرين ـ سبق ـ الفصل الثالث : الماركسية والاخلاق ص ١٠٩ فما بعد، وكيلي ـ كتابه السابق ـ القسم الثاني الفصل الرابع : الاخلاق ص ٤٣٩ فما بعد. وانتي دوهرنك ـ لانجلز ، ترجمة د. فؤاد ايوب. دار دمشق ١٩٦٥ . الفصول من (٩ ـ ١٢) بعنوان : الاخلاق والشريعة ص ١٠٣ فما بعد .

(٣٤) المذاهب الاخلاقية الكبرى ـ السابق ـ ص ٩٥ ـ ٩٦ ، وكريسون ـ كتابه السابق المشكلة الخلقية ـ ج ١ ص ١١١ .

الاجتماع يحقق مصلحة اكثر لأنانية الفرد كما يرى هوبز ، أقول ، ترك سبنسر هذا التصور الذري واقام مكانه النظرية العضوية،إإن المجتمع كائن عضوي او هو مركب وليس خليطاً ، إن قيمة الفرد بدون مجتمع هي الصفر وصلة الفرد بالمجتمع هي صلة العضو الحي بالجسم الحي(٣٥) .

لقد صاغ سبنسر نظرية التطور في المجتمع على أساس وبتأثير نظرية التطور عند دارون ، فقال بأن الناس في حالة الطبيعة كانوا يجهلون المشكلة الأخلاقية وكان احدهم لا يحمل عند ولادته أي مبدإ اخلاقي ولا يتمتع بأي شعور بقيم روحية، ولكن التجربة الشخصية قادته الى محاولات اخلاقية متفرقة ، وانتقلت الاعتبارات الأخلاقية عبر الأجيال بالوراثة، وتكاملت من عصر الى عصر، وساعد ارتقاؤها على اصطفاء النافع منها حتى صارت المبادىء الخلقية الآن فطرية في الفرد بعد ان اكتسبها النوع البشري في تجاربه الغابرة(٣٦) .

إن التطور في المجتمع وفي الأخلاق هو جزء من نظرة سبنسر التطورية الشاملة للكون من جماد وأحياء ، وقانون التطور العام هو « أن التطور كمال للمادة يكون مقروناً بتلاش مصحوب بحركة » وفي اثناء ذلك يمر الكائن المتطور (من البساطة الى التركيب ومن اللامتنوع الى المتنوع ومن اللامحدود الى المحدود ومن اللامتناسق الى المتناسق) بينما تخضع « الحركة المذكورة هي ايضاً لتطور مماثل لتطور المادة » ، وعوامل التطور : أولها اثر البيئة على الفرد عن طريق العادات التي تتكون فيها ثم الوراثة التي تستبقي تلك العادات . وفي المرتبة الثانية قانون بقاء الأصلح الذي استمده من دارون . وهذا التطور الذي يتم بهذين العاملين ليس وليد إرادة تخلقه وتنظم سيره ، بل هو نتيجة طبيعية وحتمية للقوى الميكانيكية التي تسلط العناصر الكونية بعضها على بعض بتفاعل ذاتي. وبقاء كل فرد او نوع يتوقف على شيئين : وجود انانية في الفرد والا لما بقي ، ووجود غيرية يعمل بها من اجل نوعه وإلا لانقرض النوع . وتسود الأنانية الأنواع المنحطة والبدائية ، وعمل الفرد من اجل انانيته وغريزته ، وكلما صعدنا في الأنواع الأرقى تظهر ميول الغيرية التي تظهر في الحب الجنسي والوطني وحب الأمومة ، وتبلغ هذه الظاهرة الغيرية أوجها في الأنواع الجماعية حتى تصير بمعنى المشاركة الوجدانية وحب العدل والتضحية(٣٧) .

لقد أطلنا الوقوف عند سبنسر لأنه احسن من يمثل التطوريين الذين يفسرون التطور تفسيراً آلياً ، وعموماً فهذه المدرسة تلتقي معنا في القول بوجود تغير وتطور يشمل الكون ، والمادة والعضويات ايضاً ، ولكن سبنسر لم يستطع ان يفسر لنا لماذا تمر المادة والموجودات

(٣٥) سجويك ـ مذهب المنفعة العامة ـ السابق ـ عند استعراضه لاراء سبنسر .
(٣٦) عادل العوا ـ كتابه السابق، ص ٢٢٤ .
(٣٧) كريسون ـ كذلك ـ ج ٢ . ص ١١١ ـ ١١٥ . كوليه ـ كتابه السابق ـ ص ٣١٥ ـ ٣١٨ .

خلال تكاملها الآخذ بالازدياد بهذه العملية . انه ـ على عكس المادية الديالكتيكية مثلاً ـ لا ينسب للمادة اية خصائص يفسر بها التغير والصيرورة ، ولذلك فإن مذهبه يبدو عاجزاً تماماً امام نقد المدارس المثالية ، بل إنه نفسه ، تحت واقع عجزه عن الاشارة الى اسباب داخلية في المادة وخصائصها، نجده يقول بتفسير « ما فوقي » للأحداث يقول : « نحن مضطرون الى اعتبار جميع الظواهر كمظهر لقوة معينة تفعل فعلها فينا ، وهذه القوة غير قابلة للفهم و(جبارة) وإن ادراكها هو الادراك الذي يقوم عليه الدين »(٣٨) .

إن تطوريي هذه الفترة (القرن التاسع عشر) ، وكذلك بعض تطوريي القرن العشرين لم يستطيعوا معرفة الأسباب الحقيقية وراء التغير والتطور الذي يشمل الكون والتأريخ ، ولذلك يكتفي بعضهم باللجوء الى قوى عليا مثل سبنسر وبرغون وهيجل ولويد مورغان وساموئيل الكسندر ووايتهيد(٣٩) وبرنار شو ، بينما يذهب آخرون الى تفسيرات آلية ميكانيكية قاصرة . ومهما يكن فقد مهد بعض هؤلاء الطريق لظهور التفسير الديالكتيكي الذي لأول مرة اكتشف خصائص المادة الداخلية مثل الحركة الذاتية للمادة، ومبدأ بقاء المادة ، وقانون التحولات الكمية ـ الكيفية ، والتغير، والتناقض، كما قدمت هذه المدرسة مساعدات كبيرة مكنت لنظرية التطور في الأحياء أن تقوم على أساس تفسيرات ذاتية للمادة وللأحياء ، مكنت من فهم دارون فهماً أفضل مبعدة عن « تطوره » التفسيرات من خارج المادة في الأحياء نفسها(٤٠) .

أما الوضعية المنطقية وسائر فلسفات التحليل المنطقي فهي تستبعد الأخلاق المعيارية من نطاق العلم ، وتقول ان قواعد الأخلاق لا يمكن التثبت منها أي من صحتها بالتجربة ، وأنها لا تشيُر الى شيء موجود ، إنما هي عبارات لا تحتمل صدقاً ولا كذباً ، لأنها مجرد اوامر في صيغ لغوية او تعبيرات عن انفعالات نفسية ، ومن هنا تعذر وصف الأحكام الخلقية بالصدق او الكذب، فهي كلام فارغ(٤١) . ان موقفها هذا من الأخلاق هو جزء من

---

(٣٨) كورنفورث، البراغماتية والفلسفة العلمية. ترجمة ابراهيم كبة . بغداد ١٩٦٠ ، ص ٢٣ ـ ٢٧ وهو جزء يضم الفصول (١٣، ١٨، ١٩) من كتاب كورنفورث في الأصل بعنوان (العلم ضد المثالية). لندن ١٩٥٤ .

وتوجد معالجة جيدة لتفسير التطور على أسس مادية متجاوزة التفسير الميكانيكي « السبنسري » ، او التفسير المثالي المورغاني او الكسندري، في كتاب « المدخل الى الفلسفة » تأليف جون لويس. ترجمة انور عبد الملك بيروت . الفصل السادس عشر. وبحثنا « نظرية التطور في اطارها النقدي والتأريخي » مجلة كلية الآداب. جامعة الكويت ، ١٩٧٣: وكتاب جون لويس الآخر « الانسان والارتقاء » انظر حواشي بحثنا « الآثار الاجتماعية لنظرية التطور » مجلة « الأديب المعاصر » عدد ٢٩، ١٩٨٥، عنه وعن كتب أخرى مماثلة .

(٣٩) كورنفورث ـ كتابه السابق ـ ص ١٦ ـ ٢٧ .

(٤٠) لبيان كل ذلك من المصادر انظر الفصل الخاص : « بنظرية التطور في اطارها التأريخي والنقدي » مجلة كلية الآداب. جامعة الكويت : الكويت، ١٩٧٣ .

(٤١) كورنفورث ـ كتابه السابق ـ ص ١٩٥ فما بعد ، وريننباخ : نشأة الفلسفة العلمية ترجمة د. فؤاد زكريا. =

موقفهـا الفلسفي عموماً من فكرة التقدم وإمكان التحقق من وجود العالم، وإمكان المعرفة عموماً » إنها تنكر وجود تطور تقدمي في العالم، او أي اتجاه او هدف في المجتمع والتاريخ ، إنها تنكر قدرتنا على معرفة جوهر الأشياء ، وتقصر كل المعرفة الممكنة على الحقائق الخاصة وعلى العلائق بينها ، كما أنها تنكر وجود عمليات التصير الضرورية والارتباطات اللازمة ، ناظرة للعالم كمجرد مجموعة من الوقائع والأحداث الاقتصادية تكون فيها جميع العلائق خارجية ، وكل شيء فيها يحدث بالصدفة ... »(٤٢) ومن هنا فهي خطوة للوراء حتى بالنسبة للمثالية القديمة التي هاجمتها الوضعية ، لأن هذه المثالية اعتبرت في وجود عملية تطورية تقدمية في الكون وفي المجتمع ، وفي الحياة البشرية وفي التأريخ ، عملية مباشرة تتجه نحو هدف معين ، كما اعتبرت ان الفكر الانساني قادر على النفاذ لحقائق الأشياء ومعرفة العالم وقوانينه . لقد هاجمت الوضعية هذه التصورات لا لغرض الاقرار بها وتفسيرها تفسيـراً عملياً ، بل لتتحرر كلياً من كل نظرة ممـاثلة للعالم . ان الوضعيـة تعبر احسن تعبـير عن الرأسمالية وتخوفها من التقدم والمستقبل، إنها تعبير عن احتضار المجتمع الرأسمالي. إن الوضعية لا تعارض المفهوم المادي للغرض والمعرفة والضرورة، بأي مفهوم آخر ، بل هي تنكر الهدف والمعرفة والضـرورة كل الانكـار ، وبهذا، فتحت ستـار الهجوم عـلى المثاليـة القديمة تكافح المادية، تكافح امكانية تبديل العالم الرأسمالي وتطويره لصالح المجموع . ان الوضعية تنشر الظلامية لأنها ترى أن العلم لا يستطيع تقديم اية معرفة بالعالم الموضوعي الحقيقي، إنها تزعم لنفسها استخدام اسلوب البحث الفلسفي بدلاً من التأمل الفلسفي، وتدّعي تقديم اجوبة واضحة لمشاكـل محددة عن طريق تحليـل اللغة المنـطقي إلا أنها في الواقـع لم تقدم حتى الآن أيـة اجابـة على ايـة مشكلة(٤٣) . إنهـا تنكـر السنن الطبيعية والضرورة والوجود المادي بحجة اختفاء المادة(٤٤) .

واذا رجعنا الى موقفهم في ميدان الأخلاق نجد أن هذه الفلسفة البرجوازية ترى إنها عاجزة ليس فقط عن تقديم اية صورة عقليـة للعالم، بـل وعن تقديم ايـة مقاييس عقليـة للسلوك .

« وقد ارتبط (تحليل اللغة) للوضعيين المنطقيـين برأيهم القـائل بـأن التقديـرات الأدبية والأخلاقية من كل الأنواع هي تقديرات لا أساس علمي لها ، ولا يمكن ان تخضع لأي محك للنقد العلمي، وهي بالتالي لا يمكن أن تعتبر اكثر من لغوٍ عاطفي يعبر عن مجرد

= القاهرة ١٩٦٨ . الفصل السابع عشر ص ٢٤١ فما بعد .

(٤٢) كورنفورث . ص ١٦٧ .

(٤٣) كورنفورث. ص ١٧٠ ، ١٨١ ـ ١٨٢ .

(٤٤) لينين: المادية والمذهب التجريبي النقدي. ترجمة د. منير مشابك. دار دمشق ١٩٧١. وهذا الكتاب في غالبيته رد على هذه المدرسة وعلى اللاادريين عموماً . خصوصا الفصل الأول والثاني والثالث .

عواطف وافضليات الأفراد او الجماعات ، او ربما كانت مجرد (اوامر ونواهٍ) أي ليست تقديرات مسببة ، بل مجرد نصائح يقصد منها التأثير على سلوك الآخرين ، بالطرق التي تحقق رغائب فرد او قلة معينة(٤٥) .

ويرى كورنفورث ان الوضعيين المنطقيين « بسبب افتقارهم الى اية نظرة علمية عن المجتمع وقوانينه ، وبسبب كونهم يعبرون عن وجهة نظر طبقة يجب أن يشجب كامل اساس وجودها في محكمة العقل ولأنها لم تعد تملك اي تبرير تاريخي ... ، لا يستطيعون ان يروا كيف أن العقل والتجربة يمكن أن تكون لهما اية اهمية في قضايا السلوك ـ قضية التطبيق ، وقضية الأهداف الجديرة بالكفاح من اجلها ، وفي تحديد ماهية الصفات الأخلاقية للفرد ، الجديرة بالتشجيع والتنمية ... إننا هنا امام فلسفة تنكر صراحة امكانية أي اخلاق انسانية تستند الى العقل او العلم ، وهو الفصل الذي سبق أن تم فعلاً في المجتمع الرأسمالي »(٤٦) .

اما البراغماتية ، فإنها لا توافق على رأي الوضعيين بأن الأحكام التقديرية هي احكام لا معنى لها ، إنها تنظر الى جميع الأفكار كوسائل للعمل، تقاس صحتها بمقدار انتاجها (الثمرات) او النتائج وعودتها (بالارباح) ، وعليه فإنها ترى في (التقييم) وظيفة من وظائف الأفكار ، وإن (تقييماتها) هي الأخرى تجد تبريرها فقط بمقدار عودتها علينا بالفائدة . إن هذه النظرة ... تنكر إمكانية الأساس الموضوعي والعقلي للسلوك البشري ... إن اعتقاداتنا حسب رأي جيمس لا يمكن أن تبنى على المعرفة العلمية بالحقيقة الموضوعية ، بل إن الشيء المهم هو تملك الارادة ، لتأكيد تلك الاعتقادات الأخلاقية التي من شأنها أن تكون (مربحة) فإذا ادت (مهمتها) كانت الاعتقادات (صحيحة) .

ولكن ما هو مربح لفئة من الناس قد لا يكون مربحاً للفئة الأخرى . كذلك اذا حكمنا على قيمة الأفكار بمقياس تحولها الى اعمال تعيد ترتيب وانشاء العالم ، نجد أن الناس مختلفي المصالح كالرأسماليين والعمال يجب أن يحكموا على قيمتها غالباً بشكل مختلف، لأن مسألة اعادة انشاء العالم تختلف في الواقع حسب المصالح الطبقية . إن ما تراه البراغماتية هو ليس عكس او نسخ الحقيقة الموضوعية في الأفكار وليس البحث عن أي معيار موضوعي للحكم على حقيقة الافكار ، بل كل ما تؤكد عليه هو الاطمئنان الى أي شيء يخدم الاغراض العملية ، أي النجاح العملي . إن البراغماتية تعبر عن (مثالية العمل)

---

(٤٥) كورنفورث ـ كتابه السابق ـ ص ١٩٦ . ويشير الى قول كارناب : « ان الحكم التقديري ما هو الا امر مصاغ بصيغة لغوية مغلوطة . انه لا يؤكد اي شيء ولا يمكن التدليل عليه او ضده » .

(٤٦) كورنفورث. ص ١٩٧ ـ ١٩٨ . ويشير في حاشية (١٨) ص ١٩٨ الى محادثة ناقصة قام بها برتراندرسل لاقامة فلسفة علمية على أساس نفعي .

للامبريالية الاميركية على وجه الخصوص[٤٧] .

صحيح ان ديوي وغيره ، هاجموا الفكرة المثالية عن « مطلقية » القيم ، وهو امر سنستفيد منه في توضيح أسباب قول المثالية بالأخلاق المطلقة ، وصحيح انها مجدت العمل كمقياس للأفكار، إلا أنها وكما يقول برتراند رسل اقرب الى الاحسان منها الى التفلسف الصحيح . إن المرء لا يستفيد من فكرة ، من اعتقاد ما ، مثل « وجود الله » في ضبط سلوكه ما لم يكن معتقداً بوجوده حقاً . انت لا تقول! لا بد ان اعتقد بالله حتى تكون الفائدة الفلانية ، وحتى اضبط سلوكي ، بل انت تعتقد به ومن ثم يكون لهذا الاعتقاد قدرة توجيهية ضابطة[٤٨] .

هذه هي وجهات نظر المدرسة الحدسية والتجريبية ، وستسنح للقارىء فرص اخرى للتعرف على رأي « كانت » ونقده ، وكذلك لتقديم تصورنا في الموضوعات المتجادل عليها بين الفريقين ، ولا بد أنه ادرك أننا نذهب مذهباً تطورياً خاصاً لا يمكن أن يعبر عنه سبنسر او سواه من التطوريين الميكانيكيين .

رابعاً : معنى اجتماعية الأخلاق، دراسة في العوامل والبنى

قد يبدو لأول وهلة إن القول « باجتماعية الأخلاق » شبه بديهية ، ولكن القارىء المطلع يعرف تماما الصعوبات الحقيقية للوصول الى مفهوم واضح ومحدد عن هذا .

إن الاخلاق، وسائر انواع السلوك البشري، وأنواع الوعي والفكر تكون جزءاً هو القسم الثاني مما يسمى « مجتمع » ، انها ـ اذا امكن الاتفاق على هذا ـ تسمى « بالبناء الفوقي » ، والمشكلة بعد هذا ، (وهو جوهر الموضوع الذي به تتحد كل ابعاد « اجتماعية الاخلاق ») هي : من اين ينبع هذا الوعي، هذا الفكر، هذا البناء الفوقي كله ؟ .

منذ بدأ الانسان يعي سلوكه وفكره وجدت نظرتان : مثالية ، وواقعية . وسوف نبتدىء بالنظرة المثالية . ينطلق الفهم المثالي « للمجتمع » و« للتأريخ » من مقولة ان أساس الحياة الاجتماعية والقوة الرئيسية للتأريخ هي إما خارجة عن الناس والمجتمع والعالم الطبيعي ، وإما عائدة الى وعي الانسان بالذات . والمثالية تؤكد اولوية الوعي « وتقلب العلاقة الحقيقية بين الواقع الاجتماعي والوعي الاجتماعي بوضعها رأساً على عقب، وتخلق تصوراً معكوساً عن المجتمع وعن جوانبه المتفرقة، وعن الرابطة الداخلية بين الظواهر الاجتماعية وعن السير الواقعي للتأريخ، وعن القوى المحركة للعملية التأريخية وقوانينها »[٤٩] . ان هذا

---

(٤٧) كورنفورث ـ كذلك ـ ص ١٩٨ فما بعد، وص ١٤٣، ويوضح مطولاً علاقتها بالامبريالية ص ١٣٨ ـ ١٥٢ .

(٤٨) B. Russel: History of Westêrn Philosophy. London 1961 عند كلامه عن المدرسة البراغماتية .

(٤٩) كيلي ص ٢٥ . وعن معنى « المثالية » وانواعها المختلفة ، الموسوعة الفلسفية ، روزنتال ويودين ـ السابق ـ ص ٤١٥ فما بعد .

الفهم المثالي للتأريخ لا يعطينا المقياس الموضوعي للتفريق بين الرئيسي والثانوي، بين الجوهري والفرعي في الظواهر الاجتماعية والأحداث التأريخية، ويقحم في دراسة التأريخ كلا من الارادية والذاتية. ان القول : « الاراء تقود العالم » هو خير معبر عن حقيقة النظرة المثالية للتأريخ. وقد تبناها معظم مفكري القرنين السابع عشر والثامن عشر بما في ذلك، الماديون الميكانيكيون والمنورون والاشتراكيون الخياليون بعد الثورة الفرنسية، وما زال يأخذ بها مفكرون كثيرون في المدرسة المثالية حتى اليوم(٥٠) .

وبين عديد العوامل التي ادت الى هذه النظرة يمكن الاشارة الى ما يلي :

١ ـ من الواضح ان الناس هم الذين يصنعون التأريخ، وان كل تصرفاتهم تمر عبر وعيهم « فمن هذه الحقيقة القائلة بأن كل تصرفات الناس تحدث بمشاركة الوعي، يخلص المثاليون الى الاستنتاج الخاطىء والقائل بأن علينا ان نبحث في وعي الانسان بالذات، في روحه ، عن الدافع الأساسي للأحداث التأريخية ، وبأن كل التبدلات التأريخية مصدرها تلك التبدلات في حقل الايديولوجيا والسياسة ، وبأن الوعي هو صاحب الدور الحاسم في التأريخ »(١٥٠) .

٢ ـ تضخيم العامل الفردي والجماعي « لمثل » الانسان الفكرية، أي لما يراه نموذجاً ، أي تضخيم دور الأفكار نفسها في مسار التأريخ . ان للأفكار وكل البناء الفوقي اثره في عملية التغير الاجتماعي والتأريخي، ولكن الغلط في جعل هذا التأثير هو الوحيد والفاصل. وسيطلع القارىء بعد قليل على شرح لدور الأفكار الايجابي .

٣ ـ فصل العمل الذهني عن العمل العضلي، حيث يقوم العمال وبقية الجماهير المستغَلّة (بالفتح) بالأخير، بينما تحتكر الطبقات المستغِلّة العمل الذهني. ان الطبقات المستغِلّة لا تشترك مباشرة في عملية الانتاج المادي وانما تقوم بادارة الانتاج والتبادل وادارة دفة الحكم ووضع سياسة الدولة والقوانين والايديولوجية المسيطرة . ان المثالية

---

(٥٠) كيلي ص ٢٦ . ويراجع اميل برهييه : تأريخ الفلسفة (القرن ١٨) ترجمة جورج طرابيشي . دار الطليعة . ج ٥ . ١٩٨٣ . الفصول (٢) ، (٦)، (١٠) ، (١١ ـ ١٢) ؛

(١٥٠) انظر حول عرض ومناقشة هذه الفكرة عن دور « الآراء » عند هؤلاء : جورج بيلخانوف : تطور النظرة الواحدية الى التأريخ . ترجمة محمد مستجير مصطفى : دار الطليعة . بيروت ١٩٧٥ ؛ الفصول من (١ ـ ٤) من ص ١٠ ـ ٩٦ ، وهو احسن ما كتب في نقد هذه النظرة ، وشمل المدارس التي ذكرنا كلها . وكذلك جورج بوليتزر : فلسفة الأنوار . ترجمة جورج طرابيشي . دار الطليعة . بيروت، ١٩٧٤ . ص ١٨ فما بعد ولكن الكتاب كله في الواقع معرض للرد على هذه الفكرة وانظر : الموسوعة الفلسفية ـ السابق ـ مادة ثانية ، ومادية ، وموجز تاريخ الفلسفة . بإشراف : م. يوفتشوك . ترجمة توفيق ابراهيم سلوم . دمشق ١٩٧٦ . ج ١ . ص ٢٩٢ ـ ٣٣١ في عرضه للمنورين ومادیي القرن الثامن عشر بالاضافة الى كتابي انجلز، وبيلخانوف السابقين عن الاشتراكية الخيالية والطوبوية ومفصّلاً عن فلاسفة القرن الثامن عشر. ف. فولغين : فلسفة الأنوار . ترجمة هنريت عبودي . دار الطليعة . بيروت ١٩٨١ في معظم فصوله .

تعتبر النشاط اليدوي والعضلي ثانوياً ، ونشاطها الفكري ونشاط الطبقات المستغلّة وممثليها من ايديولوجيين ومشرعي قوانين وساسة وقادة عسكريين وغيرهم كأساس للعملية التاريخية ، فيصبح التاريخ دراسة « للعظماء » وسجلاً للأفكار « المتفوقة » وتبرز علاقات الاستغلال وتصور بأنها ضرورية وخالدة، وينسجم هذا الزعم باستقلال حياة المجتمع الروحية مع مصالح الطبقات المستغِلّة لأنه يخفي ارتباط ايديولوجيتها بمصالحها الطبقية ، ويساعد على اضفاء صفة إنسانية عامة عليها .

٤ ـ تخلف وقصور قدرة الانسان الانتاجية ، وتخلف الانتاج ووسائله عموماً ، وعجز الانسان وقهره ، أمام القوى الطبيعية والاجتماعية، وعدم قدرته عموماً على تفسير الظواهر الطبيعية الاجتماعية القاهرة، مثل الكوارث والقحط، وسيطرة العرف او قوة القواعد السلوكية الخ .. وبذلك يصبح التأريخ ميداناً لقوى غريبة غير مفهومة ويبدو عمل الانسان اتجاهها ثانوياً او مجرد « قدر » مفروض .

٥ ـ دور الأمل والتعويض والتخيل في « تجرع » الواقع المرير، والانفصال عنه ، او الهروب عنه باللجوء الى الخيال والاعتقادات الماورائية(٥١) . وقد ساعد على هذا انفصال التصورات عن الواقع الذي هي انعكاس له بواسطة اللغة والتعميم . ثم اعتبار هذه التعميمات هي الوجود الحقيقي، ويمكن للقارىء ان يتفهم هذا بشكل افضل عند مراجعة ما قلناه عن اسباب القول بالمطلق في الاخلاق فيما سيلي من هذا الكتاب، وكذلك بمراجعة ما ذكرناه عن دور العمل واللغة خارج هذا الكتاب(٥٢) .

إن هذا الفهم المثالي للتاريخ خدم وما زال يخدم كأساس « للقدرية » ، إن كل شيء مرتب سلفاً وعلى الانسان أن يذعن إذعاناً أعمى لمصيره ووضعه الكائن . وبما أن أساس الحياة الاجتماعية عند المثالية هو الافكار والوعي، فإن كل التغيرات الاجتماعية يمكن ان تحدث عن طريق تغيير وعي الناس، ومفاهيمهم وقواعدهم الأخلاقية .. الخ وليس عن طريق تغيير اسس المجتمع المادية ـ الانتاجية(٥٣) .

لقد ظهرت هذه النظرة المثالية بصور مختلفة ، فحتى انتهاء سيطرة المرحلة الاقطاعية ظهرت في عقائد وايديولوجيات تبرر الاوضاع الطبقية والاقطاعية والعبودية ،

---

(٥١) حول النقطة الرابعة والخامسة انظر : ديوي : كتابه السابق ص ٥٦ ـ ٧٨ ، واماكن اخرى . وقد فصّلنا رأيه في كتابنا ٠ « من الميثولوجيا الى الفلسفة » الفصل الثالث . وبوليتزر. ج ١ . ص ٣٠٤ فما بعد .

(٥٢) وكذلك اسباب ظهور المثالية « في كتابنا » من الميثولوجيا الى الفلسفة » . الفصل الثالث .

(٥٣) كيلي ص ٢٧ ـ ٢٨ . ونجد مثل هذا النقد في الكتب المذكورة في حاشية (٥٠ أ) اعلاه . ونقترح الكتاب التالي لهذه المعلومة ، وكمصدر عن عديد الأسماء والفلاسفة والتيارات التي سترد في هذا الكتاب : أندريه كريسُون : تيارات الفكر الفلسفي من القرون الوسطى حتى العصر الحديث ترجمة نهاد رضا . بيروت ١٩٨٢ . خصوصاً القسم الثاني، بفصوله الأربعة ص ١٣٧ ـ ٢٧٦ .

باسنادها الى « مشيئة عليا » وقوى « خارجية على الانسان » ، وبتأكيد أن هذه الأوضاع امور « مقدّرة » و« خالدة » وادعاء ان الطبيعة والعقل البشري لا يتغيران ، وأن كل تغير في المجتمع هو كفر وخروج على مشيئة الله . وقد قامت ثورات بين اوساط العبيد والفلاحين مثل انتفاضة توماس ميونتسر في المانيا، ضد هذا التصور، كما وجد مفكرون لم يقبلوا بهذا مثل ديموقريطس وابيقور وكولريتسوس فقد اكدوا على دور الناس وحاجاتهم في مسار التأريخ، لقد اكد ديمقريطس أن الانسان هو نفسه الذي اوجد واخترع واكتشف الحرف والفنون بدافع الحاجة، وإن كان هؤلاء لم يستطيعوا تعدي حدود زمنهم في قبول العبودية مثلاً، الا أنهم بلا شك قدّموا نظرة تقدمية قياساً على عصرهم ، وقياساً على الأفكار السائدة في زمانهم وبعدهم، مثل افكار هيرودوت والفيثاغورية وارسطو(٥٤) .

ومع ظهور دور البرجوازية، وانتهاء المرحلة الاقطاعية لاسباب لا مجال لذكرها هنا(٥٥) ، ظهرت محاولات ضد التصورات الاقطاعية وسندها الايديولوجي ـ الكنيسة ـ وتقوم هذه المحاولات على دراسة الظواهر الاجتماعية دراسة علمية نظرية ، يتضح ذلك في حركة التنوير والماديين الفرنسيين وفلاسفة القرن الثامن عشر في فرنسا على الخصوص. لقد قام بعض هؤلاء بمحاربة « الحق الالهي » باسم « الحق الطبيعي » ومحاربة « الديانة الطبيعية » باسم « العقل » . لقد طالب هؤلاء بتغيير الاقطاع ، بنظام اجتماعي ينسجم مع العقل، وفي الواقع لم تكن مملكة العقل هذه الاّ مثالية المجتمع البورجوازي الناشيء . كما أنهم لم يتمكنوا من الوصول « الى مستوى الفهم المادي للتأريخ ، بل كانوا لدى تفسيره يرجعون الى تطور آراء الناس ووعيهم ، إن البناء الاجتماعي العادل يرتبط في رأيهم بانتشار المعرفة والتنوير... وهم اذ لم يفهموا التأريخ كعملية مقوننة كانوا يعتبرون ان القرون الوسطى جاءت نتيجة للجهل(٥٦) والضياع » . إنهم لا يتساءلون عن اصل الأفكار، بل يعتبرونها معطى اولياً يتولد منه واقع المجتمعات المادي .

على أن بعض فلاسفة واجتماعيي هذه الفترة قدموا لبنات ساعدت فيما بعد على تصور افضل، من وجهة النظر التاريخية الواقعية . إن فلاسفة القرن الثامن عشر الماديين ولاسيما هلفيتيوس أدركوا أن افكار الانسان هي ثمرة تربيته . كما أنهم الحوا على القول

---

(٥٤) كيلي ص ٣٩ . بوليتزر ج ١ س ٣٢٩ ، ج. بيوري : حرية الفكر ترجمة محمد عبد العزيز اسحاق ومقدمة احمد امين ، القاهرة . الفصل الثاني . المطبعة الاجتماعية (بلا تاريخ) . ص ١٥ فما بعد وحول مفصّل آراء من ذكرنا من فلاسفة ومدارس يونانية . انظر : فريمان وبرنيت تحت اسماء كل فيلسوف قبل سقراط . Burnet J. . Early Greek Philosophy. London, 1963

Also: His: Greek Philosophy: Thales to Plato. London 1964; also k. Freeman: Companion to The pre-Socratic Philosophers, 2nd Ed. Oxford 1966.

(٥٥) وقد أوضحناها في مكان آخر لاحق .

(٥٦) بوليتزر ج ١ . ص ٣٣٠ ، وكيلي ص ٣٠ . والمصادر السابقة في حاشية (٥٠ ا) .

حول تعدد النظريات الفكرية في المجتمعات(٥٧) عبر الزمان والمكان . إنهم إذْ انطلقوا من الموضوعية المادية القائلة بأن الأفكار لا تخلق مع الانسان، جاؤوا بمبدأ خصيب فحواه ان الانسان وآراءه ومطامحه ورغباته إنما هو نتاج للوسط الاجتماعي . لكنهم ، فعلاً، عندما حاولوا الاجابة عن السؤال القائل : فبماذا اذن يتحدد الوسط الاجتماعي ، وجدوا انفسهم مع المثالية جنباً الى جنب اذ هم يؤكدون بأن الآراء هي التي تحدد الوسط ...)(٥٨) .

كما كان للاقتصاد السياسي البورجوازي أهمية كبرى من اجل خلق المادية التأريخية بأبعادها الاقتصادية والاجتماعية ، رغم انهم ظلوا مثاليين وميتافيزيقيين في فهم التأريخ . ولقد ادرك المؤرخون الفرنسيون ـ تيري وغيزو ومينيه ـ أن في المجتمع طبقات ذات مصالح مختلفة ، وكانوا يحاولون فهم تأريخ الثورات البورجوازية كتعبير للصراع بين البورجوازية والنبلاء الاقطاعيين ، إلا أن افكارهم ظلت محدودة ولم يتمكنوا من كشف الدوافع الواقعية للانقسام الطبقي، بل كانوا يفسرونه كنتيجة للغلبة(٥٩أ) . كذلك قدم بعض الدور الاشتراكيون الطوباويون في بداية القرن التاسع عشر، فقد اشاروا الى دور الانتاج في حياة المجتمع وانتقدوا الرأسمالية وكتب سان سيمون ان الانتاج هو الهدف الوحيد لكل بناء اجتماعي، وكان يعتبر أن التنظيم السياسي للمجتمع يرتبط بمتطلبات الانتاج وبعلاقات الملكية، لكنه يجعل التطور الصناعي مرتبطاً بتطور العلم والمعارف أي أنه كان يعتبر التطور الفكري للإنسان أساساً للتقدم الإقتصادي، وهو اذ يبين ارتباط السياسة بالاقتصاد كان ينفي على هذا الأساس، الدور الفعال للأحداث السياسية في التحولات الاقتصادية للمجتمع(٥٩ب) . ونجد بعض هذه العيوب في فلسفة هيجل، لقد اعتبر هيجل ان الناس يصنعون التاريخ وفق قوانين حتمية مقوننة ، لكنه ادخل المثالية في اعتباره العصور التأريخية المتتابعة تطوراً وتحققاً « للمطلق » ، وان هذه القوانين الحتمية ليست قوانين موضوعية للتأريخ وللمجتمع البشري وانما هي وافدة اليه من الخارج، من الفكرة المطلقة، ومع ذلك كان لنظرته الديالكتيكية ولبعض تفسيراته اثرها التقدمي في من جاء بعده خصوصا ماركس والماركسيين ، وقد استغلت آراؤه في ظهور فكرة « السوبرمانْ » المعصوم وفي تمجيد ديكتاتورية الفرد(٥٩) .

---

(٥٧) بوليتزر ج ١ . ص ٣٣٠ ، وحول أهمية التربية عند هلفيتوس والماديين الآخرين في القرن الثامن عشر . بيلخانوف ـ الاشتراكية الخيالية ـ ص ٧٢ فما بعد؛ وموجز الفلسفة ـ السابق ـ نفس الموضع اعلاه . وفولغين ـ السابق ـ الفصل الثالث . ص ٩٣ ـ ١٦٢ .

(٥٨) كيللي ص ٣١ . وقد عرض بيلخانوف وجهة النظر للماديين في القرن ١٨ أو الخياليين مع التقييم في كتابه ـ تطور النظرة الواحدية ـ السابق . الفصول من (١ ـ ٣) . وكذلك موجز تاريخ الفلسفة ـ السابق ـ ص ٣١٣ ـ ٣٣٢ . والكتب المذكورة في ح (٥٠ ا) بالاضافة الى : كارل ماركس : العائلة المقدسة . ترجمة حنّا عبود دار دمشق . (بلا تأريخ) . ص ١٦١ فما بعد .

(٥٩) كيللي ص ٣٢ ـ ٣٣ ، بوليتزر ج ١ . ص ٣٣١ فما بعد .

=

ونجد عند دوركهايم وبرودون مثالية، قريبة مما عند هيجل، لقد هاجم الأول الميتافيزيقا وحاول دراسة الوقائع الاجتماعية كالمؤسسات والقانون والعادات دراسة موضوعية، وكان هذا شأن الاجتماعيين في زمنه ، ولكنهم لم يصلوا الى ما يريدون ، إنهم يفسرون التغيرات المادية بواسطة نمو « الوعي الجماعي » الذي يظل سراً غامضاً في ذاته ، (فيبدو تأريخ المجتمعات عندئذ كتحقيق مستمر للمطامح الأخلاقية التي تكمن في الوعي الانساني منذ العصور الأولى . فلماذا يتطور « الوعي الاجتماعي » باتجاه معين ولا يتخذ اتجاهاً آخر؟ لا احد يعرف ذلك لأن علماء الاجتماع يجهلون (او يتجاهلون) الانتاج ونضال الطبقات ، وهما من عوامل التأريخ ، بل يفضلون العوم على السطح . فإذا وجد الضمان الجماعي فما ذلك إلا لأن « الأفكار تطورت » لأن كل شيء يرجع كما ترى فلسفة ليون برنشفيك الى « تقدم الوعي »(٦٠) وهذا ما يراه برودون الذي يرى « ان تأريخ المجتمعات هو تجسيد مستمر لفكرة العدالة« الكامنة » في « الوعي » منذ بداية الانسانية . ولهذا كانت علاقات الانتاج تحقيقاً « للمقولات الاقتصادية » التي ترقد في « عقل الانسانية ». وهذا الوعي غير المحدث ـ او « العبقرية الاجتماعية » كما يقول برودون ـ ماثل في التأريخ بأكمله. فهو يفسر كل شيء ولا شيء يفسره ... (إن) كل شيء موجود في المدنية وفي الكون يفعل منذ القدم... ولا شيء جديد تحت الشمس . وهكذا يزول التأريخ بجرة قلم »(٦١) .

وقد انتقد ماركس برودون في كتابه « بؤس الفلسفة » ، مبيناً ان الناس وظروفهم الإقتصادية والاجتماعية هم الذين يصنعون التأريخ والمبادىء ، لا ان المبادىء أو الأفكار هي التي تصنع الناس والتأريخ . ولو فرضنا الأخير اعني المبادىء كصانع للتأريخ ، فلماذا ظهر مبدأ في هذا القرن او ذاك بدلاً من ظهوره في وقت آخر ؟ وهنا لا بد من بحث حالة الناس في وقت ظهور المبدأ ، وحاجاتهم وقواهم الانتاجية وطريقتهم في الانتاج الخ . وعلاقاتهم الاجتماعية ، لكي نجيب عن سؤالنا هذا(٦٢) .

= مدخل الى الفلسفة السابق ـ ص ١٨٦ ـ ٢٢٨ وكذلك : جان هيبوليت : دراسات في ماركس وهيجل ، ترجمة جورج صدقني . دمشق . ١٩٧١ ، الجزء الثاني . ص ٤٣ ـ ١١٢ .

(١٥٩) بيلخانوف ـ النظرة الواحدية ـ السابق ـ الفصل الثاني ـ ص ١٩ ـ ٣١ .

(٥٩ ب) بالاضافة الى بيلخانوف ـ كتاباه السابقان ـ وانجلز ـ الطوبوية ـ انظر كذلك عن الاشتراكية الخيالية : د. جلال يحيى : الاشتراكية والفكر الاشتراكي . القاهرة ، ١٩٦٥ . ص ٨٠ ـ ١٥٠ ، وكذلك : هاري وليدلر . الحركات الاشتراكية . عدة اجزاء ، (ج ١) ترجمة محمد ماهر نور . القاهرة (بلا تأريخ) . الفصول من الثامن الى الفصل الثاني عشر .

(٦٠) بوليتزر ج ١ . ص ٣٣٢ ـ ٣٣٣ . وموجز تأريخ الفلسفة ـ السابق ـ ج ٣ . دمشق ١٩٧٧ ، ص ٢٤ فما بعد ؛

(٦١) بوليتزر ج ١ . ص ٣٣٢ ـ ٣٣٣ وص ١٩٢ فما بعد .

(٦٢) كارل ماركس . بؤس الفلسفة ص ٩٣ من الطبعة الأوروبية ، وص ١٠٩ فما بعد الملاحظة الخامسة . من =

وقد ساهم الماديون الروس والديمقراطيون الثوريون مثل تشيرنيشفسكي ودوبرولوبوف في التمهيد للمادية التأريخية ، أعني في تأسيس النظرة العلمية الى المجتمع والتأريخ . فقد اكد بيلنسكي ان المتطلبات المادية هي أساس النشاط الاخلاقي، ولو ان الانسان لم يشعر بالحاجة الى المأكل والملبس والمسكن ووسائل الحياة لما خرج عن الطور الحيواني ابداً . ونبه تشيرنيشفسكي الى ان احدى مثالب علم الاجتماع السائد آنذاك هي انه يتعامى عن رؤية « الظروف المادية للواقع » . لقد تجاوز هؤلاء في نظرتهم الى المجتمع المستوى الذي بلغه علم الاجتماع البورجوازي، إلا ان ضيق الظروف التأريخية لروسيا اواسط القرن التاسع عشر لم يمكنهم من تجاوز الفهم المثالي للتأريخ عموماً(٦٣) .

هذه هي وجهة النظر المثالية عن المجتمع ، والتبدلات التأريخية . وفي مقابل ذلك ترى المادية العلمية، ان العوامل المادية هي العامل الأساس في ظهور الأفكار وفي التبدلات التأريخية ، وفي اعطاء الأخلاق والنظم الخ .. حدودها الرئيسة . والإنسان هنا محدد بظروفه، ووعيه انعكاس لها ، ولكن وعيه يكون هو الآخر مؤثراً في مسار العملية الاجتماعية ايضاً. وفي ما يلي توضيح لهذا كله لأنه اساسي في تفسيرنا لتطورية الأخلاق، وعلى أي أساس يقوم هذا التطور، ولماذا تتخذ البنى الفوقية بما فيها الأخلاق هذه الأبعاد او تلك، ولماذا يكون المفهوم الخلقي للعدل او المساواة بهذه الحدود الضيقة او الواسعة او يكون بغيرهما عبر العصور. اننا نريد ان نؤكد هنا على العوامل الحقيقية لظهور الوعي ودرجته ثم بيان الى أي حد يمكن أن يساعد هذا التفسير الاقتصادي ـ الاجتماعي في تفسير المظاهر الأولى للأخلاق عند البدائيين وفي المراحل الأولى من تاريخ البشرية، عندما كانت تسيطر الأساطير والخرافات على الانسان .

لقد ادخلت المادية العلمية مفاهيم جديدة الى فلسفة التأريخ والى العلم الاجتماعي مثل فكرة البناء التحتي والفوقي، دور الانتاج ، الحتمية والحرية ، التشكيلة الاجتماعية ، وغيرها . وسوف لن اتقدم بشرح مبوب لهذه، بل إن القارىء سيلمس من خلال مجموع ما سأقدمه الآن معنى هذه الأشياء ، وبالتالي المعنى الذي نراه « لاجتماعية الأخلاق » .

يدخل الناس خلال الانتاج الاجتماعي لوجودهم في علاقات معينة ضرورية مستقلة عن ارادتهم ، وهي علاقات انتاجية تمثل درجة معينة من نمو قواتهم المادية، مثال ذلك ان العلاقات الرأسمالية لم يخترها الناس بأنفسهم، لأن نمو قوى الانتاج وسط المجتمع

= الطبعة العربية . ترجمة اندريه يازجي . دمشق ١٩٥٨ . والعائلة المقدسة ـ السابق ، ص ٢٣ ـ ٦٥ . وجلال عشري ـ السابق ـ الفصل العاشر كله ؛ والحركات الاشتراكية ـ السابق ـ ص (١٠٠) فما بعد .

(٦٣) كيلي . ص ٣٣ ـ ٣٤ ، وعلى القارىء ان يراجع · بيلخانوف ـ المفهوم المادي للتاريخ . ترجمة عامر عبدالله دار بغداد، ١٩٥٩ . حيث يذكر بعض الممثلين للماديين والاقتصاديين الفرنسيين وسواهم . وكتابه كله رد على لابريولا وآخرين ممن لم يتخلصوا من النظرة المثالية .

الاقطاعي يؤدي بالضرورة الى تكوين علاقات رأسمالية للانتاج دون غيرها ، وهكذا يجبر كل جيل جديد على الخضوع لظروف موضوعية . إنه قدر محتوم بهذا المعنى، ومع ذلك فيمكن من خلال الدراسة العلمية للعلاقات الموضوعية للانتاج التنبؤ بتطورها والإسراع بها .

ان « الذهن » او « العقل » البشري ليس مستقلاً عن الظروف الموضوعية التي تفرض نفسها عليه ودون أن يدري منها شيئاً . ليست ارادة الناس هي التي تحدد بصورة اعتباطية العلاقات الاجتماعية، بل إن وعي الناس يحدده واقع المجتمع المادي الذي هم اعضاء فيه ، وهذا المجتمع ليس نتيجة لا شيء ، إنه مجموعة العلاقات التي تكونت لتؤمن للناس نضالاً ينتصر على الطبيعة، وهي علاقات يحددها بالضرورة مستوى قوى الانتاج التي يملكها الناس. وافكار الناس الاجتماعية هي انعكاس لهذا المجموع المعقد. واذا كان للناس افكار ورغبات مختلفة في عصور مختلفة فذلك لأنهم يناضلون ضد الطبيعة بصورة مختلفة من اجل معيشتهم ، ولهذا ارتدت علاقاتهم الاقتصادية طابعاً مختلفاً ، كما يتضح من صور المجتمع والعلاقات في المجتمع البدائي المشاعي ثم العبودي وهكذا كما سيتبين للقارىء فيما بعد .

إن حياة المجتمع المادية هي واقع موضوعي يستقل في وجوده عن ارادة الانسان ، بينما حياة المجتمع الفوقية او الفكرية هي انعكاس لهذا الواقع الموضوعي(٦٤) .

وبينما يقول علماء الاجتماع البورجوازيون بعدم وجود قوانين في التأريخ وأن معرفة الحياة الاجتماعية تنتهي الى مجرد وصف للأحداث التأريخية ومناقشتها على ضوء هذا المثل الأعلى او ذاك ، وبينما ينكر هؤلاء القوانين الموضوعية لتطور المجتمع ، تؤكد نظرتنا على وجود هذه القوانين خلف كل ما هو « فردي » و« مرحلي » . ثمة ما هو عام ومتكرر خلف أية حادثة فردية، فالثورة الفرنسية ما هي إلا احدى ثورات عصر الانتقال من الاقطاعية الى الرأسمالية وتجمعها سمات عامة مع هذه الثورات . ولذلك تذهب المادية التأريخية الى مفهوم « التشكيلة الاجتماعية الاقتصادية » لفهم واستخراج هذه السمات العامة والقوانين العامة ايضاً . وذلك بتقسيم مسيرة البشرية الى مراحل كبرى تمثل درجات معينة من تطور المجتمع ، وبذلك يمكن دراسة التأريخ على أساس ثابت وطيد أي من فهم أي حدث تأريخي على ضوء ظروف هذا المجتمع او ذاك . إن الأحداث المتشابهة والتي تحدث في ظروف مختلفة تؤدي الى نتائج مختلفة، فحرمان الفلاحين من ملكية الأرض في ظروف روما القديمة، وحرمانهم من ملكيتها في فترة بداية التراكم الرأسمالي، أدى الى ظهور البروليتاريا أي جماهير الناس المحرومة من وسائل الانتاج، غير أن البروليتاريا في الحالة الأولى تمثل

(٦٤) كيلي ص ٢٣٥ ـ ٢٥٠ .

سواداً عاطلاً يعيش عالة على المجتمع ، بينما البروليتاريا الصناعية تؤلف طبقة عاملة لحساب الطبقة الرأسمالية المسيطرة(٦٥). وعند حساب العوامل المؤثرة في المجتمع من عامل اقتصادي وفكري وجغرافي الخ ، ينبغي طرح النظرة الانتقائية المنتشرة في علم الاجتماع البورجوازي، اعني اعتبار العملية التأريخية كنتيجة لهذا العامل أو ذاك فقط، او على الضد من ذلك اعتبار جميع العوامل متساوية الأهمية . ان المادية التأريخية لا تنفي وجود تأثير متبادل بين جميع الظواهر الاجتماعية ، ولكنها لا تعتبر المجتمع تراكما فوضوياً لظواهر اجتماعية مختلفة ، بل هو واحد مترابط عضوياً. انها تدرس المجتمع في كل فترة من فترات تطوره كجهاز اجتماعي واحد تترابط مظاهره وتتبادل التأثير ويّبرز من بين كل ظواهره أسلوب انتاج الخيرات المادية كأساس للتأثير المتبادل بين كل الظواهر الاجتماعية، وكأساس مادي للتشكيلة الاقتصادية الاجتماعية(٦٦). وسيطلع القارىء على أهم التشكيلات الاجتماعية الطبقية واللاطبقية عند كلامنا عن المراحل الخمس واخلاقياتها، اعني المشاعية والعبودية والاقطاع والرأسمالية ثم الاشتراكية(٦٧) . وسوف يرى القارىء ان بناء كل تشكيلة اقتصادية يتحدد بأسلوب الانتاج الخاص بها وبأسلوبها الخاص في تجديد الحياة المباشرة . فأيا كان بناء المجتمع وعلى اية درجة من التطور كان فإن الشرط الأول لبقائه انما هو تبادل الشيئيات مع الطبيعة وسد الحاجات المادية من مأكل وملبس ومسكن .. الخ ، بيد أن الإنسان لا يجد كل هذا ميسوراً في الطبيعة ولذلك يضطر الى انتاجه، ولذلك فإن « الانتاج هو ، دائماً وفي كل الظروف أساس وجود الناس والضرورة الطبيعية الخالدة »(٦٨) ، إلا أن اهمية الانتاج في حياة المجتمع لا تنحصر في تأمين وسائل المعيشة للناس، بل إن الناس اذ يقومون بانتاج الخيرات المادية فانهم بذلك ينتجون كل قطاع حياتهم ويجددونه ، أي إن الانسان ذاته يتكون ككائن اجتماعي في الانتاج ومن خلاله(٦٩) . لقد خلق العمل الانساني الانسان(٧٠) . وإن اسلوب الانتاج هو شكل يعين نشاط الأفراد المعيشي ونمط حياتهم المعين ، فإذا اردنا ان نعرف من هم الناس كان حسبنا ان نعرف كيف ينتجون وكيف يجددون حياتهم وبمساعدة أي اسلوب في الانتاج . إن كون الانسان منتجاً لحاجاته هو الذي يغير علاقته بالطبيعة ويميزه على سائر الكائنات الحية. فالطبيعة شرط

---

(٦٥) كيللي ص ٤٥ ـ ٤٦ . ويمكن ان نجد ملخصاً جيداً لهذه الظروف وما سبق في · انجلز ـ الطوبوية ـ السابق . ص ٦٥ فما بعد .

(٦٦) كيللي ص ٤٦ ، وبوليتزر ج ١ ، ص ٣٦٠ ، وبيلخانوف ص ٣٤ فما بعد، حيث يشرح نظرية العوامل ومقابلها .

(٦٧) انظر : القسم الخامس من كتابنا هذا .

(٦٨) كيللي. ص ٤٨ .

(٦٩) كيللي . ص ٤٨ .

(٧٠) انظر تفصيل ذلك في موضوع « دور العمل في نظرية المعرفة » في كتابنا ـ من الميثولوجيا الى الفلسفة ـ ثلاث طبعات، طـ ١ ، الكويت ١٩٧٣ ، الفصل الثاني كله .

ضروري لتغير وتطور العضويات « عن طريق تبادل الشيئيات وملاءمة ظروف الوسط الخارجي » . ان تغير شروط المعيشة يحدد تطور العالم الحيواني والنباتي. فالجهاز العضوي والوسط لا ينفصلان، ويعيش الأول بتأثيره المتبادل مع الثاني كما انه يتغير بفعل تأثيره المحدد. ويتجلى تطور الطبيعة العضوية في ظهور اشكال بيولوجية جديدة تتكيف مع ظروف الوسط[٧١] المتبدلة . أما تطور المجتمع الإنساني فهو ذو طابع آخر . فالانسان باعتماده على الانتاج يستقل عن تأثير القوانين البيولوجية الموجهة وينفصل عن العالم الحيواني، وهو لا يتكيف بصورة سلبية مع الشروط الطبيعية المحيطة، بل يؤثر بها تأثيراً ايجابياً ويكيفها حسب مقتضياته . ففي عملية الانتاج يخلق الانسان الشروط الاجتماعية الضرورية لمعيشته ـ الوسط الاصطناعي « الطبيعة الثانية » ولذا ، فليس التبدل في شكل الانسان البيولوجي هو أساس تطوره ، وانما تغير طبيعته الاجتماعية التي يحددها اسلوب انتاج معيشته[٧٢] .

إن اسلوب الانتاج، او الواقع الاجتماعي يحدد الوعي الاجتماعي، أي إن العلاقات المادية القائمة بين الناس والطبيعة وبين الناس انفسهم ، تلك العلاقات التي تتكون من عملية الانتاج واعادة انتاج حياتهم المباشرة ، تشرط عمليات الحياة الروحية والسياسية والاجتماعية في هذا الشكل الاقتصادي او ذاك . ان الواقع الاجتماعي يتوازى مع الوعي الاجتماعي[٧٣] . إن لكل جانب من جوانب اسلوب الانتاج ـ قوى الانتاج وعلاقات الانتاج ـ دوراً مختلفاً في تحديد الأفكار والعلاقات الخاصة لكل مجتمع على حدة . ان الأساس المباشر للأفكار الاجتماعية ليس اسلوب الانتاج ككل، وانما جانب منه فقط وهو علاقات الانتاج ، وهو ما يطلق عليه البنيان التحتي، والوعي الاجتماعي متنوع في كل مرحلة، وقد وضع مفهوم البنيان الفوقي لإبراز الأفكار التي تعكس الواقع من ناحية العلاقات الاقتصادية والأفكار الخاصة بهذا المجتمع او ذاك . والبناء التحتي والفوقي مرتبط بمفهوم التشكيلة الاجتماعية. إن القاعدة تحدد الصفة النوعية لكل تشكيلة اقتصادية اجتماعية، وبهذا فهي تفصل التشكيلة الطبقية، او المشاعية عن العبودية، اما البنيان الفوقي فهو يحدد خصائص الحياة الروحية والاجتماعية لكل تشكيلة اجتماعية[٧٤] .

ويشتمل البنيان الفوقي على الأيديولوجيا التي تخدم في تثبيت او هدم العلاقات الاقتصادية القائمة وفي حل القضايا الاجتماعية المماثلة، وتظهر الأيديولوجيا منذ ظهور

(٧١) انظر : بحثنا « نظرية التطور ... » المشار اليه سابقاً .

(٧٢) كيلي، ص ٤٩ ، وص ٦٤ فما بعد .

(٧٣) كيلي ص ٦٣ فما بعد حول ظهور الوعي واقسامه الخ .

(٧٤) كيلي ص ٧٤ ـ ٧٥ .

المجتمع الطبقي مشتملة على النظرات السياسية والحقوقية والدينية والفلسفية والأخلاقية والجمالية . وفي كل تشكيلة اجتماعية طبيعية تتكون ايديـولوجيا للطبقـة المسيطرة، وتملك الطبقة المسيطرة وسائل انتـاج ونشر هذه الأيـديولوجيـا ، كالمـطابع والمـدارس ووسائـل الدعاية .. الخ .

كذلك يشتمل البنيان الفوقي على المشاعر والميول السيكولوجية الاجتماعية.إن كلا من هذه وتلك انعكاس للعلاقات الاقتصادية القائمة . (ان العلاقات الايديولوجية تظهر في كل تشكيلة لأنها ضـرورية من اجـل تثبيت وتدعيم القـاعدة الاقتصـادية . ومـع انقسام المجتمع الى طبقات صارت العلاقات السياسيـة والحقوقيـة والأخلاقيـة اشكالاً للعـلاقات الايديولوجية)(٧٥) .

واذا كانت العلاقات الأيديولوجية تحدد بالعـلاقات الاقتصـادية ، فـإنها تتمثـل في مـؤسسات ومنـظمات شتى وذلك في المجتمـع الطبقي، الحكومـة والمؤسسـات القانـونية والأحزاب السياسية والاتحادات المهنية والدينية والثقـافية والعلميـة الخ . إن العلاقـات الاقتصادية لكل مجتمع تظهر بشكل مصالح، ولذلك فخلال النضال الطبقي يتكون الوعي الجماعي عند المستغَّلين (بالفتح) ، وتبرز ضرورة اقامة مؤسسات ومنظمات تحافظ وتعبر عن المصالح الأساسية للطبقة المسيطرة . وفـي الوقت نفسه فإن انعكاس القاعدة في البناء الفوقي في تشكيلة طبقية ليس واحداً ، فعلى الطرف النقيض للبنيـان الفوقي تنشـأ افكار ومـؤسسات تعكس القـاعدة من وجهـة نظر الطبقـات المستغَّلة. ويسعى البنيان الفـوقي المسيطر لسحقها او حصرها . ان درجة نضوج تلك العناصر يحددها عمق الهوة بين قوى الانتاج وعلاقات الانتاج .وإن كل تشكيلة تتطور ولهذا فهي تحوي على بقايا الماضي وبذور المستقبل في الاقتصاد وفي البنيـان الفوقي أيضـاً(٧٦) . وهنا يبـرز دور ما يسمى بتخلف الوعي. تخلف الوعي عن الواقع المادي المتغير. ويتمثل ذلك في ان الناس غالباً ما يحاولون البحث عن الحلول للتغيرات والمشاكل الجديدة بين الأفكار القديمـة التي ولدت في ظروف اجتماعية ـ مادية قديمة . ويتصل بهذا ايضاً التأكيد على ان المادية التأريخية اذ تؤكد على أن البناء الفوقي مظهر للتحتي، فإنها لا تهمل دور الأفكار في عـرقلة او تسريـع التبدلات الاجتماعية. ومن هنا تأكيـدها عـلى التوعيـة والتثقيف السياسي والاجتمـاعي. ان الوعي الاجتماعي ـ الأفكار مثلاً والأخلاق الخ ـ هو انعكاس ولكنه انعكاس فعال. واذا كنا نعلم

---

(٧٥) كيلي ص ٨٢ .

(٧٦) كيلي ص ٨٦. ولا بد من الاشارة الى انه بجانب الأيديولوجيا والمؤسسات توجد في بناء التشكيلة الاجتماعية ـ الاقتصادية ظواهر اجتماعية لها ميزة عامة هي انها لا ترتبط بالقاعدة ولا بالبنيان الفوقي لتشكيلة معينة، وهي العلوم الطبيعية والدقيقة والعلوم الاجتماعية الى حد ما والمنظمات الاجتماعية العلمية والرياضية واللغة. ص ٨٧ لكيلي . وانظر : ستالين : في اللغة . دار ابن سينا بيروت بلا تاريخ ص ٧ فما بعد .

أن الواقع حركة ، وان كل مظهر من مظاهر الواقع حركة ، فإن الأفكار والنظريات والايديولوجيات الخ .. وان كانت لاحقة على الوجود المادي فهي مظاهر من الواقع بأكمله ، فلماذا لا نعترف لها بالصفة الأساسية لكل ما هو كائن ؟ أعني النشاط والحركة والتأثير، أن حياة المجتمع الروحية او الفكرية تؤثر بدورها في حياة المجتمعات المادية. الوضع الاقتصادي هو الأساس ولكن النظريات السياسية والتشريعية والفلسفية والدينية تؤثر في مجرى التغير التأريخي وتحدد صورته(٧٧) .

والخلاصة من كل ما سبق هو ان معالجتنا للأخلاق وتطورها، ولتأريخ الفكر يصبح بلا معنى ولا خطة اذا لم يكن على أساس معالجة تأريخية ، مستعرضة للتشكيلات الاقتصادية الاجتماعية الكبرى . كما أن ما سبق يبين « أن المبادىء الخلقية والحقوق الدستورية والتشريعات القانونية ليست « معايير » عقلانية او خالدة تسبق ـ على نحو منطقي ـ المجتمع وتحدد طبيعته من أعلى ... إن المبادىء والقوانين والحقوق تنتج عن طرق الحياة ووسائل المعيشة والنشاطات الاجتماعية ، وليس العكس، أي إن الحقوق تمت الى وظيفة او اتجاه خاص، الى نشاط او طبقة ، وكما ان التوزع الاجتماعي او طبيعة الوظائف والطبقات والاتجاهات تتغير فإن المبادىء الخلقية « المُتَقَبلة » والحقوق الدستورية والأنظمة القانونية تتغير »(٧٨) .

إن الأمر لا يحتاج الى حدس عميق « لاستيعاب أن افكار الانسان واراءه وتصوراته ، بكلمة ، وعي الانسان ، إنما يتغير مع كل تغير في ظروف وجوده المادي، وفي علاقاته الاجتماعية وفي حياته الاجتماعية ، على أي شيء آخر يبرهن تأريخ الأفكار سوى ان الانتاج الخلقي إنما يغير طبيعته بالنسبة للتغير الذي يطرأ على الانتاج المادي؟ الأفكار السائدة لكل عصر كانت دائماً الأفكار الخاصة بالطبقة الحاكمة في هذا العصر. وعندما يتحدث الناس عن الأفكار التي تحدث الثورة للمجتمع، إنما لا يفعلون شيئاً سوى التعبير عن أنه في المجتمع القديم انما تخلق عناصر المجتمع الجديد، وإن تحلل الأفكار القديمة إنما يتمشى مع تحلل الظروف القديمة للوجود»(٧٩).

والآن نجمل ما تقدم، من تأكيد على بعض التحفظات في مدى قدرتنا على تقديم تفسيرات جزئية اقتصادية، للتطورات البشرية الأولى في الوعي والاعراف والخرافات في عصور الانسانية الأولى .

مما تقدم يتبين ، ان معنى القول باجتماعية الأخلاق هو أنها انعكاس للمجتمع ،

---

(٧٧) بوليتزر ج ١ ص ٣٥٧ فما بعد .

(٧٨) كامنكا ـ كتابه السابق ـ ص ١٤٩ .

(٧٩) كارل ماركس وانجلز : **البيان الشيوعي** عن كامنكا ، قارن بالنص في الترجمة العربية ص ٦٤ من « بيان الحزب الشيوعي » طبعة دار التقدم. موسكو .

ولكن ما المقصود بالضبط من هذا ؟ .

يتكون المجتمع من قسمين : الجانب المادي المتمثل في نـوع الاقتصاد، وحـالة قوى الانتاج وشكل وسائل الانتاج ، ونمط العلاقات الانتاجية ـ الاجتماعية ، وكل ما يتصل بهذا من عمران ومواصـلات الخ ، والقسم الثاني هـو الجانب المعنـوي او الروحي او الفكري متمثلاً في الأساطير والاعتقادات والأفكار والعادات والأعراف والأخلاق والقواعد القانونية والفنون . ونحن نذهب الى ان كل الدلائل تدل على أن الجانب الثاني او ما يسمى بالبنـاء الفوقي ينبع من ويقوم على أساس الأول أي البناء التحتي او المادي .

إن التطور الفكري يرتبط بالاقتصادي والاجتماعي الذي يستطيـع ان يفسر طبيعته واسبابه ، ولكن هذا التطور لا يتبعه تبعية صارمة ، فإن جميع الآراء الدينيـة والفلسفية والأخلاقية لمجتمـع ما لا تتـطور بالطريقـة نفسها التي يتـطور بها تنـظيمه الاقتصـادي السياسي ، وعلى حـين أن تغير قـوى الانتاج يصـاحب بالضـرورة بتغير ممـاثل للتنـظيم الاجتماعي ، فإن عملية التغير اكثر ابطاء في عالم الأفكار التي يكون إرتباطها بنمط الانتاج اقل التصاقا ومباشرة(٨٠) . « إن دراسة المجتمعات البدائية تثبت لنا ان ظروف الانتاج ـ كما سنرى بعد قليل ـ هي التي تقرر دائماً شكل البناء الاجتماعي . وهذا لا يظهر في ادراك الانسان ، ولذا فإن معتقـداته وعـاداته لا تعكس إلا بشكـل غير مبـاشر وناقص الظروف الاقتصادية التي تحيط به . وعلاوة على ذلك فإنه يستبقي لمدة طويلة معتقداتـه وعاداتـه السابقة بالرغم من تغير الظروف ألاقتصادية . ولذا فمن الخـطأ محاولة تفسـير ـ بشكل مباشر ومبسط ـ النظم والتقاليد والمعتقدات السائدة في مـرحلة ما بـالظروف الاقتصاديـة السائدة في تلك المرحلة »(٨١) . إنه « كلما ابتعد الميدان الخاص موضوع البحث عن الميدان الاقتصادي واقترب من الأيديولوجيا المجردة الخالصة ، زاد اكتشافنا للحوادث العرضية في تطوره، وزاد خط تطوره انحرافا . ولكنك اذا رسمت المحور الوسطي لخط تطوره العام ، سوف ترى بأن محور خطه يقترب اكثـر فأكثـر من موازاة محـور المنحنى العام للتـطور الاقتصادي كلما زادت فترة المدة المدروسة واتسع نطاق الميدان المبحوث »(٨٢) وتتضح صحة هذا القول عندما ننظر الى المراحل الكبرى في مسارة البشرية اعني مرحلة الالتقاط فالزراعة فالاقطاع فالرأسمالية فالاشتراكية، فإننا نستطيع حينئذ تلمس انعكاس اســاس المجتمع الاقتصادي ـ الاجتماعي في أفكار واخلاق كل فترة على حدة ، وستسنح للقارىء

---

(٨٠) اونجست كورنو : اصول الفكر الماركسي. ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد. دار الآداب . بيـروت ١٩٦٨ ، ص ١٢٦ ـ ١٢٧ .

(٨١) جان بابي : القوانين الأساسية للاقتصاد الراسمالي . ترجمة لجنة منشورات مكتبة النهضة . مطبعة الشرق. بغداد. (بلا تاريخ). ص ١٥ ـ ١٦ .

(٨٢) كورنفورث ص ٤٤ . عن نص رسالة لانجلز الى شتاركنبرغ في ٢٥ كانون الثاني ١٨٩٤ .

فرصة للإطلاع على هذا بعد قليل. وعلى العموم فإننا اذا سألنا لماذا تلغى القوانين والعادات ويستعاض عنها بغيرها ؟ فإن الجواب الأكثر انطباقاً على ما حدث بالفعل هو أنهـا لم تعد تلائم الظروف الجديدة أي العلائق الفعلية التي يقف فيها الناس حيال بعضهم البعض في العملية الاجتماعية للانتاج ، فلقد زال نمط الحياة البدائيـة في المشاعيـة الأولى في طور الالتقاط بسبب تطور القوى الانتاجية ـ كما سنرى بعد قليـل ـ وهذه لا تتـطور الا ببطء وكذلك العلائق الجديدة، كما ان الضيق[٨٣] بالقديمة هو الآخر تدريجي .

وفيما عدا الخطوط العريضة للمراحل الكبرى وما يمكن ان يستنتج من بناءات فوقية واخلاق يكون من الصعوبة بمكان السعي لإيجاد تفسيرات اقتصاديـة للأفكار والعـادات والخرافات والعقائد البدائية، خصوصاً في البدايات الأولى للتـأريخ ، او إن شئت لمـا قبل العلاقات البضـاعية . « سيكـون جعجعة فـارغة أن نبحث عن اسبـاب اقتصاديـة لهذه التطورات الدينية الأولى »[٨٤] . هناك اذن الى جانب الجـذور الاجتماعيـة ـ الاقتصاديـة للمعتقدات والعادات والخرافات البدائية للانسان الأول « جذور تتصل بحركة المعرفة ذاتها جذور غنوصية » ـ لا عرفانية ـ لأن المعرفة ليست انعكاساً في مرآة بل هي فعل معقد ، فعل من عناصره امـكان التحليق بالخيال خارج الحياة ، بل إمكان تحـويل المفهـوم المجرد الى فكرة متخيلة[٨٥] .

إن سبب لجوء الانسان الأول ـ وما زال احياناً ـ ولكن في الماضي السحيق بدرجة كبيرة جداً ، اقول أن سبب لجوء الانسان الأول الى التفسير الاسطوري والايمان بقوى خرافية من وراء كل عملية طبيعية هو إن تطور القوى الانتاجية كان ضعيفاً ، وكذلك بسبب قلة سيطرة الانسان على الطبيعة ، وجهله بظاهراتها ، ولذلك لعبت الأفكار الاسطوريـة والدينية دوراً عظيم الأهمية[٨٦] . « ان محاولة تفسير المرئي باللامرئي لدى الانسان البدائي، ليست ضلالاً

---

(٨٣) بيلخانوف : كتابه السابق، ص ٧١ .

(٨٤) جارودي : ماركسية القرن ... ص ١٦٢ عن رسالة لانجلز الى كونراد شميت .

(٨٥) جارودي : كذلك . ص ١٦٢ عن لينين: في الدفاتر الفلسفية .

(٨٦) بيلخانوف ـ كتابه السابق ـ ص ٧٤ . ويبالغ برتراند راسل فيقول : الخرافة اصل القواعد الاخلاقية . وأساس القضية ان بعض التصرفات كانت ممقوتة من قبل الآلهة على ما اظن ولذا فهي كانت ممنوعة بسلطة القانون خشية حلول الغضب على المجتمع بأسره ، لا على الافراد المذنبين فقط . ومن هنا برز مفهوم « الخطيئة » على عدها اغضاباً للالهة . ص ٣٤ من كتاب : بين المادية والجدلية والمثالية والبرجوازية . ترجمة يوسف عبد المسيح ثروة بغداد ١٩٥٩ والكتاب مجموعة مقالات اشترك مع راسل فيها هولدين وهورفاث . وفي رأينا انه ليس بشرط ربط الخرافة والعادات والتابو بالآلهة ، بل هي موجودة عندما كان الانسان يعبد الطبيعة ومظاهرها قبل ان يكون عنده مفهوم عن الآلهة ، بل مجرد مفاهيم خرافية، كما في مثال قتل بعض القبائل لبعض البشر واكلهم لحومهم خوفاً من تحوّل نور الشمس الى ظلام، وهو المثل الذي يذكره راسل نفسه . أي اننا نرى ان اصل الخرافات والعادات والتابو مرتبط بأوضاع الانسان الاجتماعية والمعرفية، أي بجهله ومصالحه وما يتخيله، بما في ذلك ما انطق به آلهته المتعددة في اطوار الشرك وما قبلها، بالاضافة الى ان الخرافات تصبح ان تكون اصلاً للعادات ، وليس للقواعد الخلقية بمعناها =

يصرفه عن الواقع... بل هي الشرط اللازم لكل جهد عقلي، اذا كان هدف هـذا الجهد أن يتخطى معطيات التجربة العفوية وأن يكتشف، وراء النتائج التي يجعلنا نشاطنا على تماس معها ، العلل التي نشأت عنها والتي يمكن ان تستخرج منها اساليب للتأثير على تلك النتائج تتجاوز مجرد رد الفعل المباشر عليها بالوسائط الحسية الحركية فحسب ... والطقس (او الشعيرة) هي تقنية اولى، بدائية، كما ان الاسطورة علم أول... ومنذ اصبح نشاط الانسان يوجهه شيء آخر غير ردود فعله الآلية الخادمة لحاجاته، منذ اصبح هذا النشاط خاضعاً لطقوس متميزة عن الشيء نفسه، بغية تحقيق صور لهذا الشيء تتجاوز ظواهره القابلة للحس، منذ ذلك اليوم بدأت مُغامرة التأمل الكبرى »[٨٧] .

ان ما تقدم يقود خطانا الى ما يمكن عمله ، ويبرره ايضاً . فنحن لا نستطيع ان نقدم تحليلاً اقتصادياً ـ اجتماعياً جزئياً لأنواع العادات والسلوك والاعتقادات الموجهة لسلوك الانسان البدائي في مراحله الأولى على اقل تقدير، وكل ما نستطيع تقديمه هو مخطط واسع يفسر تفسيراً اقتصادياً اجتماعياً السمات الرئيسة والعريضة لعاداته واخلاقه وسجاياه في مراحل الالتقاط والزراعة والاقطاع مع انها استغرقت عشرات الوف السنين ، ومن جهة اخرى سنتمكن من تقديم مخطط تفصيلي لعادات الانسان وطريقة تعامله مع المذنبين ومراحل تفكيره الاسطوري، وتطور الاعراف، وفكرة القوانين، والحقوق والواجبات الخ، ونحن نأمل أن اللوحتين ستكملان بعضهما الآخر، بحيث تعطيان صورة كاملة عن تطورية افكارنا واخلاقنا، وتطورية الوازع الخلقي، وتوسع القيم الأخلاقية والحقوق والواجبات افقياً وعمودياً ، وكل ذلك سيكون اساسياً في تأييد القول بنسبية الأخلاق .

خامساً : المجتمعات الكبرى حسب علاقات الانتاج الرئيسة ونوع الأخلاق السائدة في كل منها .

اذا تركنا الجزئيات ، وأخذنا الخطوط العريضة والأساسية في الوقت نفسه ، نجد أن البشرية مرت بمراحل كبرى : مرحلة العشيرة البدائية او المجتمع اللا طبقي، ومن ثم مرحلة ظهور الدولة او المجتمع الطبقي. ومثل هذا التقسيم ينطوي على تركيز زائد لأن المرحلة الأخيرة تضم مراحل اخرى ولذلك يذهب الباحثون الى القول بمرحلة المشاعية البدائية ومن ثم العبودية فالأقطاع فالرأسمالية فالاشتراكية . وغالباً ما يتصور الانسان العادي ابدية الانماط التي اعتادها، حتى ذهب البعض الى أن الملكية الخاصة والتمايز الطبقي وتخلف المرأة وجملة الحقوق والواجبات الطبقية التي نجدها عندنا اليوم، وانماط العلاقات ونوع المؤسسات مثل الدولة والعائلة الإحادية، هي امور دائمة وجزء من الطبيعة البشرية الخالدة .

= المتطور : انظر بوليتزر ـ ج ١ ص ٣٠٣ ـ ٣٠٥ ، وجارودي . نظرية ـ ص ٣٠٧ .

(٨٧) جارودي : ماركسية ... ص ١٦٣ عن كتاب « هنري والون » : « من الفعل الى الفكر » .

إن جزءاً من مهمتنا هنا هو اثبات عدم صحة هذا القول. إن هذه الأمور متبدلة وتابعة لنوع العلاقات الاقتصادية ـ الاجتماعية ، ولمستوى الانتاج ، ولجملة ظروف اخرى معقدة تتصل بعلاقات الناس بالأرض وبالعمل نوعاً وهدفاً .

إننا سنفصِّل هذه المراحل وعلى الاخص المرحلتين المشاعية والعبودية لأنهما تعكسان تبدلاً تناقضياً في صفة المجتمع والعلاقات الانتاجية والحقوق والواجبات .

لقد اصبح معلوماً من خلال دراسات كثير من المعنيين بظهور المجتمعات البشرية الأولى ومنهم مورغان وانجلز، وخصوصاً من خلال دراسة الأخير للنظام العشيري لدى الهنود الامريكيين قرب نيويورك (العشيرة الأروكية) ولدى الاغريق والرومان والجرمن(٨٨) ، كيف ان هذا النظام العشيري المتمثل في ما يسمى بالمشاعية البدائية، قد نشأ في الدرجة الوسطى والعليا للوحشية وبلغ ربيعه في الدرجة الدنيا من البربرية (ابتداء بادخال الفخار) وفي المرحلة الوسطى للبربرية بتدجين الحيوانات في الشرق وزراعة النباتات الغذائية بواسطة الري وباستخدام اللبن والحجارة في الغرب(٨٩) . ان وجود هذه المرحلة البدائية لم يعد فرضا تأريخياً كما ثبت في دارسة انجلز التفصيلية المشار إليها أعلاه معتمداً على مصادر موثوقة مختصة تماماً.

ان اول تشكيلة اجتماعية واقتصادية في تأريخ الانسانية كانت النظام المشاعي البدائي، فقد كانت ادوات العمل ووسائل الانتاج بدائية، وكذلك اسلحته امام الحيوانات، وقدراته على مواجهة الطبيعة بحيث لا يستطيع إلا أن يعيش مجتمعاً في جماعة ، وقد ادى هذا بصورة طبيعية الى الملكية الجماعية لوسائل الانتاج وللمنتوجات والى نشوء علاقات انتاجية جماعية بصورة مستقلة عن ارادة الناس ومتعلقة فقط بطابع قوى الانتاج(٩٠) . وعلى الرغم من ان الجماعة هي أساس القوة الانتاجية فقد كانت الظروف القاسية والادوات البدائية تتطلب جهداً فردياً وصفات عالية كالقوة والجلد والخفة والصبر والشجاعة والتصميم(٩١) . وكان السكان قليلين يكثرون في مكان سكنى القبيلة الذي تحيط به اراضي الصيد الواسعة وتليها

---

(٨٨) انجلز ـ اصل الأسرة ... ص ٩٩ ـ ١٧٤ .

(٨٩) انجلز ـ كذلك ـ ص ٢٦ ـ ٢٧ . وقد ذهب معظم مفكري ما بعد النهضة خصوصاً اصحاب نظرية « العقد » مثل هوبز ولوك وروسو واسبينوزا الى القبول بحالة المشاعية الأولى هذه واختلفوا في تفسير اسباب الانتقال عنها الى المجتمع الطبقي، وقد لاحظ لوك اهمية العمل في القيمة وكأنه ينقد نظرية العقد، ودعا روسو الى العودة الى الطبيعة كنقد لمساوىء النظام البرجوازي ـ الرأسمالي الجديد؛ انظر : موجز تاريخ الفلسفة ـ السابق ـ الفصل السادس كله ، وجورج سباين: تطور الفكر السياسي . الكتاب الثالث ترجمة راشد البراوي . القاهرة ١٩٧١ . الفصل ٢٣ ، ٢٦ . وعن الملاحظة عن لوك والقيمة . الحركات الاشتراكية ـ السابق ـ ص ٥٩ .

(٩٠) كيلي ـ كتابه السابق ـ ص ٥٤ ـ ٥٥ ، بوليتزر ج ٢ . ص ٥٧ ، كرافتسوف : عرض موجز لنظريات الدولة والقانون . دار التقدم . موسكو . (بلا تأريخ) . ص ٦ فما بعد، انجلز ـ كتابه السابق ـ ص ٢٠٨ .

(٩١) كيلي ـ كتابه السابق ـ ص ١٥٥ .

غابات حيادية تفصل بين القبائل الأخرى. وكان تقسيم العمل بسيطاً بين الجنسين فقط : الرجال للحرب والصيد، والنساء لشؤون البيت والطبخ .. الخ وكل من الجنسين سيد في عمله الخاص ويملك وحده الأدوات التي يصنعها ويستعملها . وكانت جامعة البيت مشاعية تضم عدة اسر وفي الأغلب اسراً كثيرة، فليست الملكية او ما يسمى« لي » أو « لك »طبيعة بشرية كما يرى المثاليون(٩٢) ، وكانت الأرض ملكاً للقبيلة ، ولا يعهد لجامعات البيت إلا بادارة البساتين الصغيرة بصورة مؤقتة.وقد تكوّن على هذا الأساس التحتي الجماعي بناء فوقي يناسبه، فكانت العادات والفنون والاعتقادات ممتزجة ببعضها في شكل اعراف. وكانت الخلافات تسوّى من قبل الجماعة كلها او بواسطة كبار السن فيها، على اساس العرف. ولا يوجد فقراء فالجامعة البيتية او العشيرية ترعى المعمرين والمرضى ومقعدي الحرب، وكلهم احرار حتى النساء ، ولا يوجد عبيد خصوصاً وان قلة الانتاج لا تساعد على الاحتفاظ بهم(٩٣) . ومن الغلط اعتبار هذا المجتمع مثالياً ، وعصراً ذهبياً وان كان زواله ترك في نفوس الناس واساطيرهم ، بعد مجيء المجتمع العبودي ـ الطبقي، فكرة الفردوس المفقود والعصور الذهبية في الأساطير الشرقية القديمة وعند الشعراء القدامى مثل هزيود(٩٤) .

وما لبث هذا الطور أن تبدل مخلفاً المجتمع العبودي ـ الطبقي، ولم يحدث هذا التغير بسبب طبيعة الانسان الشريرة، بل بسبب نمو قوى الانتاج في داخل المجتمع البدائي نفسه وحدوث تناقضات داخلة وتقسيمات اجتماعية كبرى للعمل تدريجياً . فمع مرور الزمن ظهرت تربية الماشية وفلاحة الأرض وزراعتها وصهر المعادن واستخدام الأدوات . لقد صار الانسان اكثر قوة وصار في امكانه لوحده أو مع أسرته أن ينتج وسائل معيشته . واخذت ضرورة العمل المشترك بين افراد العشيرة تفقد قوتها(٩٥) .

إن الصورة هنا معقدة ومتشعبة وطويلة زمنياً ، ويكفي ان اشير الى الانقلابات الكبرى في العلاقات الانتاجية، اعني ظهور التقسيمات الاجتماعية الكبرى للعمل . واول تقسيم ظهر من تدجين الحيوانات في مرحلة معينة ، حيث انفصلت القبائل الرعاة عن جمهور البرابرة وصارت تربي القطعان وتنتج بكميات كبيرة اللحوم والحليب والجلود والشعر.. الخ بالاضافة الى الخيوط المغزولة والمنسوجة وكذلك فإن صنع الأسلحة والادوات مع نموها أدّت الى تقسيم للعمل وإن كانت الورش تعتبر في البداية ملك الجماعة كلها ، ونتج عن هذا وذاك التبادل

---

(٩٢) انجلز ـ كذلك ص (١١٠) ، بوليتزر ج ٢ . ص ٥٩ .

(٩٣) انجلز ـ كذلك ـ ص ١١٤ فما بعد .

(٩٤) جان باي ـ كتابه السابق ـ ص ١٦ ، وانجلز ـ اصل الأسرة ..ص ١١٦ ، كيلي ـ ص ١٥٧ ، وبوليتزر ج ٢ . ص ٥٩ ، وهوبهوز . قسم اول . الفصل السابع . ص ٢٧٢ ـ ٢٧٣ . وانظر : كتابنا : من الميثولوجيا ـ السابق ـ الفصل السادس ، عن فكرة العصور عند هزيود وفي الواح سومرية .

(٩٥) كيلي ص ١٥٨ ـ ١٥٩ .

السلعي بين القبائل، واصبحت الماشية « تسعّر » بها جميع السلع الأخرى بمثابة نقود، كذلك فإن زراعة الحبوب لإطعام الماشية انتقلت من ملكية القبيلة بأن اعطتها هذه للجامعات البيتية لحسابها، واخيراً وزعتها هذه على الأفراد للتملك وليس لغيره(٩٦) .

هذه الزيادة في قوة العمل ادت الى انتاج محصولات تفيض عن الحاجة وفي الوقت نفسه زادت كمية العمل اليومي على كل فرد في العشيرة، او الجامعة البيتية او الأسرة المفردة، ولذلك احتيج الى مزيد من الناس أي من قوة العمل فقامت الحرب بتأمين هذا، وحوّل الأسرى الى عبيد بدلاً من قتلهم ، وهكذا حصل اول تقسيم كبير للمجتمع نتج عن اول تقسيم للعمل اعني انقسام المجتمع الى سادة وعبيد، مستغلين ومستغَلين . وكان من نتيجة التدجين والزراعة ان اصبحت مكانة الرجل هي المسيطرة، وبذلك أُخضعت المرأة، وانتقل الزواج تدريجياً من الأسرة الزوجية الى الوحدانية ، ومن الأمومة الى سيطرة الرجل بمعنى ان الأسرة انتصبت ككيان شبه مستقل ويهدد العشيرة(٩٧) .

ولا بد من ايضاح نقطتين هنا: الأولى تتعلق بكيفية تحول السيطرة الى الزوج بدلاً من الزوجة . قلنا أن من نتيجة التدجين والزراعة أن تحولت السيادة للرجل. كيف ؟ اصبحت القطعان هي الأدوات الجديدة لكسب المعيشة، بدلاً من الالتقاط في السابق . « فأصبح تدجينها اولاً وما يعقبه من رعاية لها هما شغل الرجل . وبناء على ذلك كان يملك الماشية ويملك ما يستبدله بها من سلع وعبيد. وصار كل ما يفيض الآن من الانتاج من نصيب الرجل وصارت المرأة مشاركةً في استهلاكه لكن لم تكن تشاركه في امتلاكه. وكان المحارب والصياد « المتوحش » ـ أي في طور الوحشية ـ يرضى بأن يحتل في البيت المحل الثاني تاركاً للمرأة فيه مكان الصدارة . اما الراعي « الأنعم Gentler » فقد اندفع معتمداً على ثروته ، فاحتل المحل الأول دافعاً بالمرأة الى المحل الثاني. لم يكن في وسع المرأة أن تشكو، لأن تقسيم العمل في الأسرة كان قد نظم توزيع الملكية بين الرجل والزوجة . وظل هذا التقسيم للعمل على حاله بدون تبديل، إلا انه الآن قلب العلاقات المنزلية السابقة رأساً على عقب، لا لشيء إلا لأن تقسيم العمل خارج الأسرة كان قد تبدّل . إن السبب الذي كان في السابق يضمن للمرأة السيادة في البيت، واعني انصرافها الى شؤون البيت، هو نفسه الذي اخذ الآن يضمن السيادة في البيت للرجل، لأن عمل المرأة المنزلي فقد اهميته بالقياس الى عمل الرجل من اجل الحصول على اسباب العيش، اصبح هذا العمل الأخير هو كل شيء ، بينما غدا العمل المنزلي مساهمة ليست ذات قيمة . ومن هنا يتبين لنا أن تحرير النساء ومساواتهن بالرجل امران مستحيلان... ما دامت النساء محرومات من الاسهام في العمل المنتج اجتماعياً ومنصرفات الى العمل المنزلي

---

(٩٦) انجلز ـ اصل الأسرة .. ص ١٩١ ـ ١٩٣ .

(٩٧) انجلز ـ كذلك ـ ص ١٩٣ ـ ١٩٤ ، بوليتزر ج ٢ . ص ٦١ ، وكيلي ص ٢٦٠ ، كزافتسوف ، ص ٧ ـ ٨ .

الذي هو عمل خاص .. »[٩٨] .

اما النقطة الثانية فهي تطور انماط العلاقات العائلية، وهو امر كاف وحده للدلالة على تطورية المؤسسات والحقوق والواجبات. يرى المؤرخون وجود ثلاث مراحل : **الأولى** نجد ان ما يسمى بالعائلة الطبيعية اعني زوج وزوجة واطفال لم يكن كذلك، العائلة لم تكن بمفهومنا، لأن الزوج والزوجة لم يكونا متحدين، أي كجزء واحد شرعياً وخلقياً ، كما في المراحل الأعلى أي كـ One Flesh « جسد واحد » . وكان هذا سائداً في دور الأمومة Maternal Clansystem فالمرأة لا تعيش مع زوجها وعائلته ـ بل مع ابنها او اخيها الخ .

الثانية : تكامل العائلة ، بأن اصبح الأب هو المسيطر وذلك على حساب المرأة وخضوعها حيث تنتقل المرأة الى عائلة الزوج، وتمتزج شخصيتها به كعبدة .

الثالثة : الاتحاد بين العائلة (الزوج والزوجة) يقوم على رباط خلقي مع الاحتفاظ بشخصية وحقوق الطرفين . وقد وجهت بحوث باشوفن Bachofen ومكلان Mclenn ومورغان Morgan وآخرين الانتباه الى أننا كلما رجعنا الى الوراء وجدنا ان الأم تأخذ دور الأب في العائلة. ومع ذلك فلم تكن المرأة مستقلة وسيدة البيت، لأن اباها او اخاها هو حامي العائلة والاطفال .

إن الفروق بين دور الأمومة ودور سيادة الأب هي :

١ ـ في دور الأم الزوجة، وفي دور الأب الزوج، هي، او هو المرجع الذي ترتبط به العائلة .

٢ ـ في دور الأمومة تبقى الزوجة جزءاً من عائلتها لا من عائلة زوجها، وفي دور الأب تنتقل إلى عائلة زوجها وتتخذ الهة وشعائر عشيرة الزوج الهة وشعائر لها.

٣ ـ يسمى الأطفال في دور الأم باسم امهم ونسبها . وعند الطلاق مرجعهم الى امهم . وعائلة الزوجة هي التي تحميهم ، واخ الزوجة يعتبر واليها والمدافع عنها وله جميع الحقوق والسلطات التي للزوج في دور سيادة الأب، بل إن اهل الزوجة يحمونها حتى من الزوج ، ويجوز ان يتزوج نصف الأخ من نصف الأخت، بمعنى الأخ والأخت غير الشقيقين . وفي دور الأب كل شيء يرجع للرجل، ولكن اذا اساء معاملة الزوجة يحق لأهلها استرجاعها او الدفاع عنها اذا هربت اليهم[٩٩] .

وفي الدرجة العليا من البربرية (مع ظهور فلز الحديد) زادت سعة الحقول المزروعة وتطورت الصناعات المختلفة كالتعدين والحياكة ... الخ ولم يعد في وسع اي احد ان يقوم وحده بهذه الأعمال المتنوعة فحدث ثاني تقسيم عظيم للعمل، انفصلت الحرف اليدوية عن

---

(٩٨) اصل الأسرة ص ١٩٣ ـ ١٩٤ .

(٩٩) هوبهوز ـ قسم اول . الفصل الرابع ص ١٥٨ ـ ١٦١ .

الزراعة، وبذلك اصبح العبيد جزءاً اساسياً من النظام الاجتماعي ولم يعد العبيد مجرد مساعدين، بل صاروا يساقون بالعشرات للعمل في الحقول والورشات . وادى هذا الى الانتاج من اجل التبادل وبنشأته جاءت التجارة ، ونشأت طبقة التجار بشكل ملموس، وبذلك ظهر تقسيم ثالث للعمل هو ظهور طبقة التجار، طبقة لا تسهم في الانتاج لكنها تبادله، وبذلك اضيف الى التمييز بين الأحرار والعبيد، التمييز بين الأغنياء والفقراء ، كما زادت الرغبة في الحصول على العبيد عن طريق الغزو لمجرد الغزو، وليس كما كانت في المجتمع البدائي بسبب الصراع حول الأرض مثلاً(١٠٠) . وادى هذا التبادل التجاري الزائد الى ظهور العملة النقدية مما زاد من تسهيل المبادلات ومن قوة التجار، وأصبحت الأراضي هي الأخرى تباع وترهن مثل العبيد والسلع، هذه الأراضي التي كانت ملكاً للقبيلة ثم منحتها هذه للجماعات والأفراد للعمل المؤقت فيها باسم القبيلة، ولكن بمرور الزمن اصبحت ملكاً وراثياً لهذه العوائل او الأفراد فيها. وقد مكنت النقود من تخليص هؤلاء الوارثين من ارتباطهم بالأرض التي هي مرتبطة بالعشيرة، وذلك بامكانية استبدالها بالنقود اي بيعها او رهنها، وهكذا عمل التوسع في التجارة والنقود والمراباة وتملك الأرض والرهن على تركز الثروة في أيدي طبقة صغيرة، وزادت نسبة العبيد الغرباء ، وبذلك تحطمت العلاقات العشيرية بفعل هذا وبفعل التنقل والتجارة وتبديل المهن ونقل الملكية، وحلت محلها تكوينات اجتماعية واسعة تنتمي الى الأرض والأقليم، وليس بسبب تجمع عدة قبائل وتوسعهم بحيث اصبحوا امة، كما يزعم المؤرخون البعيدون عن مجرى الأحداث(١٠١) . وقد ادى ضعف الروابط العشيرية وتضارب المصالح والتقسيمات الطبقية الى فقراء واغنياء ، عبيد واحرار، الى ظهور الدولة التي تختلف عن التنظيم العشيري القديم في انها توزع رعاياها حسب الأرض ـ لا الروابط الدموية ـ هذا اولاً، وثانياً في تأسيس قوة مسلحة لرعاية مصالح الطبقة المستغلة اولاً وللدفاع ضد العدو الخارجي ثانياً ، بالإضافة الى درك داخلي، ولا بد من اجل الاحتفاظ بهذه القوى المسلحة من جمع الضرائب، ولا بد بعد ذلك من تنظيم علاقات طبقة الجباة والموظفين والحكام بدستور او قوانين تعين حقوق هؤلاء على الدافعين وواجبات المحكومين ، لأن الدولة اصبحت قوة خارجية تحتاج الى طاعة بالقسر، بينما كانت سلطة العشيرة ومجلسها وأعرافها في السابق يتمتعون من افراد العشيرة بالاحترام الطوعي. وهكذا نشأت الدولة في فترة معينة ولم تكن منذ الأزل، كما انها لم تقم لتحقيق الفكرة الاخلاقية او كصورة للعقل كما يرى هيجل، بل لرعاية مصالح طبقة مستغِلة (بالكسر) وكبح جماح، وتنظيم ، المستغَلين (بالفتح) . ولذلك نجد ان دولة الرق قامت من اجل اخضاع الرقيق، والدولة الاقطاعية من اجل اخضاع الأقنان والعبيد والفلاحين، والدولة البرجوازية والرأسمالية من اجل استغلال العمل المأجور من قبل رأس المال، ولذلك ايضاً كانت حقوق

---

(١٠٠)انجلز ـ اصل الأسرة ... ص ٢٩ ، ص ١٩٥ ـ ١٩٨ ، بوليتزر ج ٢ ص ٧٠ ، كرافتسوف ص ٩ .

(١٠١)كرافتسوف، ص ٢٢ .

المواطنين تتناسب في معظم الدول التاريخية مع ما يملكونه من ثروة، كما هو الحال في تصنيف الناس في روما واثينا حسب الملكية وكذلك الدولة الاقطاعية في القرون الوسطى[١٠٢] ، وان كان يتفق بصورة شاذة، ان تمر فترات تكون فيها الطبقتان المتنازعتان متكافئتين في القوة الى درجة ان سلطة الدولة كوسط في الظاهر تستقل مؤقتاً بعض الاستقلال عن كليهما ، كما في الملكية المطلقة في القرنين السابع عشر والثامن عشر التي كانت تحفظ التوازن بين طبقة النبلاء وطبقة البرجوازية[١٠٣] . والى جانب الدولة ومؤسساتها ظهر تقسيم العمل الى ذهني وعضلي، ومن ثم بـرزت الفلسفـة والعلوم بشكلهـا المعـروف، وظهـرت اشكـال جـديـدة مـن الاعتقادات[١٠٤] .

وكذلك فإن انتقال النظام العبودي الى الاقطاعي كان لأسباب تتعلق بقـوى الانتاج وانخفاض انتاجية عمل العبيد بسبب ظروف محددة، ويقال الأمر نفسـه بالنسبـة لانتقال الاقطاعي الى الرأسمالي، وهذا الى الاشتراكي. لكل من هذه اسبابه المتعلقة بطبيعة تنامي قوى الانتاج واستحداث آلات جديدة ومنابع للثروة وللطاقة[١٠٥] ... الخ .

كيف استبدل النظام الاقطاعي بالعبودي[١٠٦] ؟ لقد كان التناقض الرئيسي في النظام هو بين العبيد ومالكيهم ان العبد سلعة، يباع مع عمله، وإن الرأسمال المنفق على شـرائه يسترده مالك العبد تقسيطاً . إن اهتمام مالك العبيد ينحصر في التعجيل باسترداد رأس المال وبالتالي في الاسراع باعتصار كل ما لدى العبد من إمكانيات . إن الاتجاه الأساسي في هذا النظام ليس في تطوير الانتاج وانما في الاستخدام الوحشي للعبيد ولشروط الانتاج الأخرى. ولم يكن تناقض المصالح بين الأسياد والعبيد ليهدد نظام الرق طالما ان تقدم التقنيات فيه يجعل له افضلية على القبائل المتأخرة التي كان يردها الى الرق[١٠٧] . ولقد اصبحت علاقات الانتاج في نظام الرق، بعد ان كانت القوة الرئيسية لنمو قوى الانتاج، عوائق لقوى الانتاج . مثال ذلك ان هيرون الاسكندري اكتشف، في القرن الثاني بعد المسيح مبدأ الآلة البخارية، ولكن لم يكن لهذا الاكتشاف نتائج عملية لأنه كان من الأفضل الحصول على ارقاء جدد بدلاً من ادخال التقنيات الجديدة التي يجعلها عمل السخرة لا فائدة منها . واخيراً حل محـل

---

(١٠٢)انجلز ـ كذلك ـ ص ١٩٤ ـ ٢٠٧ ، كرافتسوف ، ص ١٠ فما بعد .

(١٠٣) انجلز ـ كذلك ـ ص ٢٠٦ .

(٢٠٤)كيلي ، ص ١٦٢ .

(١٠٥)للقارىء مراجعة التفاصيل في كيلي : ص ١٦٤ فما بعد، بوليتزر جـ ٢ ص ٧٢ فما بعد .

(١٠٦)من هنا الى نهاية الكلام عن المجتمع الاشتراكي تلخيص لكل من كيلي وبوليتزر بالدرجة الأولى، وقد ابقيت غالباً نفس كلماتهما . كما احيل القارىء الى ما لخصناه عن تطور فكرة المساواة من كتاب انتي دوهرنج في مكان آخر من هذا الكتاب. بالاضافة الى مصادر اخرى اشرنا إليها في مواضعها مما سيأتي .

(١٠٧)كيلي، ص ١٦٣ .

الأفضلية التقنية جمود التقنيات وتقهقرها(١٠٨) .

لم يكن ثمة مكان للرحمة او للعطف على المرضى او العجزة او الأطفال. وليس في صالح المالك ان يكون للعبد زوجة واولاد، وكان الحصول على العبيد عن طريق التكاثر الطبيعي، ولكن اهم من ذلك عن طريق الحروب واستعباد الشعوب المجاورة . وبرغم هذا ففي ظروف المجتمع العبودي حدث تطور للقوى المنتجة فيما بعد ، ظهر تحسين في عملية صهر المعادن، والحديد، وانتشر المحراث الحديديّ ونول النسيج، وتطورت زراعة الأرض، وانشاء البساتين ، وصناعة الخمور والزيوت . إلّا أن العبد الذي يعمل تحت العصا كان ذا انتاجية عمل منخفضة وإن ادخال ادوات جديدة اكثر صلاحية كان يتطلب تغيير علاقات الانتاج في المجتمع العبودي. وإن الضرورة الاقتصادية كانت مضطرة لرفض العبد كعامل غير ذي مصلحة ولا اهتمام له بالعمل. وكان المخرج من هذا الوضع المتناقض هو في تحطيم علاقات الانتاج العبودية والطبقات المرتبطة بها، وفي خلق علاقات انتاجية جديدة تضمن للمنتجين المباشرين ولو جزءاً يسيراً من الاهتمام بالعمل.

وهذا هو ما قام به النظام الاقطاعي . ان الخطوة التقدمية التي حققها الاقطاع هي أنه اعطى المنتج المباشر (العبد في النظام العبودي والقن في النظام الاقطاعي) بعض الدوافع الى العمل. فبينما كان العبد لا يملك ارضاً ... الخ فإن القن او الفلاح في النظام الاقطاعي يستطيع ان يعمل في قسم من ارض الاقطاعي مخصص له . وبأن يحصل على حد ادنى من المنتوج الضروري، ويستطيع ان يكون له عائلة ولهذا فإن تجديد القوة العاملة هنا لم يكن مرتبطاً بالحروب بصورة حتمية ، ولم يكن ذا طابع وحشي كما كان في النظام العبودي. فإذا كان العبد اداة فإن الفلاح انسان من الدرك الأسفل. وبذلك ـ أي بخلقه اهتماماً مادياً بالعمل ـ فإن الاقطاع ساعد على تطوير قوى الانتاج وفتح مرحلة أعلى في التقدم التاريخي بالمقارنة مع النظام العبودي. ومع ذلك فقد كان يستغل الفلاحين بوحشية عن طريق امتلاك

---

(١٠٨)بوليتزر جـ ٢ ص ٧١ . ولا بد هنا من ملاحظة ان اليونان وروما القديمين اعتبرا الموديل لمجتمع العبودية وعم هذا على مرحلة الأزمنة الغابرة « لكن هذا الموقف او التصميم غير دقيق تاريخياً ، ففي مصر والهند والصين ، سار التطور في الأزمنة الغابرة بأشكال مختلفة بعض الشيء ، فإن العبودية لم تتطور هناك بمثل ذلك الاتساع الذي تطورت به في اليونان وروما. ذلك ان نظام المشاعات الريفية المنغلقة نسبياً والمرفقة برواسب بينة من الجماعة البدائية، والدول الاستبدادية المركزية التي تقوم ، علاوة على الوظائف السياسية، بوظائف اقتصادية غايتها بناء وصيانة منشآت الري التي يتوقف عليها ازدهار الزراعة ، والحواجز القوية بين الفئات الاجتماعية المغلقة، قد انشأت طرازاً من مجتمع سماه ماركس بالأسلوب الاسيوي للانتاج . واسلوب الانتاج هذا، هو تشكيلة اجتماعية خاصة ام لا؟ ان هذه المسألة لا تزال قيد المناقشة. ولكنه واضح على كل حال انه طراز اصيل، فريد من تنظيم اجتماعي ثابت جداً وقلما طرأ عليه تغير وتطور،وان هذا يميّزه بكل حدة عن عالم البحر الأبيض المتوسط الدينامي جداً ، من حيث مقاييس ذلك الزمن » كيللي. كوفالسون: المادية التأريخية . ترجمة الياس شاهين ، دار التقدم . موسكو . ص ١٢٨ ـ ١٢٩ .

الاقطاعي لفائض عملهم بشكل ريع اقطاعي، عن طريق نظام السخرة، مثل ان يعمل القن نصف الاسبوع للاقطاعي مجاناً ، بـالاضافـة الى عديـد الضرائب والاتـاوات للاقطاعي والكنيسة وللدولة، بحيث يبقى له النزر القليل. والتمييز الطبقي واضح وثابت، فكل انسان يولد منتمياً الى فئة معينة . مالكاً او فلاحاً او تاجراً او حرفياً ، وإن ما يميز الدولة الاقطاعية هو نظام الحكم المطلق وسيطرة الكنيسة . وكان نضال الفـلاحين يتمثـل بالهـرب او الثورات المسلحة لأقاليم كبيرة لاتلاف السجلات التي سجل عليها السيد ما يتوجب عليهم اتجاهه . وكذلك يتمثل في تنظيم العصابات في الغابات(١٠٩) . إن التحول من العبودية الى الاقطاع ادى اول الأمر الى تدهور كامل في الانتاج والتجارة والمدن في اوروبا الغربية ، بينما ادى في بلدان اخرى الى النمو في الاقتصاد الطبيعي . وكان ينبغي ان تمر قرون كاملة قبل ان تظهر مزاياه وتتفوق على النظام العبودي . ان الأمر الرئيسي هنا هو ان علاقات الانتاج الاقطاعية لا تحول المنتج المباشر الى شيء وبـالتالي فهي تخلق الامكـانية لتكـوّن الشعب الذي يضم الطبقات المسيطرة والطبقات المضطَهَدة(١١٠) .

لقد حققت قوى الانتاج خطوة تقدمية جديدة في عهـد الاقطاعيـة وتطورت الحـرف وتحسن تكنيك الزراعة وتهيأت الشروط لظهـور قفزة في تـطور قوى الانتـاج ، أي ظهور الانتاج الآلي . ومن جهة ثانية ساعدت عوامل عديدة على بروز البـرجوازيـة . كيف حدث ذلك .

كان الانتاج في البداية ضعيفاً ، وكان يستهلك محلياً . وكان التبادل قليلاً، وكنا نشعر بسيطرة القرية على المدينة الخاضعة للاقطاعيين، ثم ظهرت في المدن، حوالى القرن الثـاني عشر، بفضل تقدم المهن الذي يسّره نظام القين نفسه ، ظواهـر جديـدة : إذ ظهر فـائض الانتاج في السوق ومن هنا نشأت الأسواق، ونشأت معها طبقة تخصصت في بيـع السلع وشرائها . وهؤلاء هم التجار طلائع البرجـوازية . فسبب هـذا حركـة (الكومـونات) أو التعاونيات وهي اول صورة لنضال البرجوازية الطبقي ضد الاقطاعيين . فقد كان السيـد الاقطاعي يطلب بدلاً عن عتق القين حقوقاً تدفع عينا ، وكذلك اشترى البورجوازيون بنفس الطريقة، حقوقـاً سياسيـة مختلفة كبنـاء الاسوار حـول مدنهم ، او سـك العملة، او بناء السجون ، او تكوين ميليشيا حربية ، او انتداب ممثلين منتخبين. وكان الملوك يقفـون الى جانبهم ضد الاقطاعيين . وساعدت الحروب الصليبيـة على تنميـة البرجـوازية التجـارية بفتحهـا طريق البحر المتـوسط. كمـا نمت في نفس الوقت طبقـة اصحـاب المصـارف (في فلورنسا) . كما دلت حرب المئة عام على عجز الاقطاعيين الحربي، وعلى نهضة البرجوازية الانكليزية والبلجيكية ، وارتفع سعر الأسلحة النارية، بحيث يستطيع الملوك وحدهم شراءها

(١٠٩)كيلي، ص ١٦٤ ـ ١٦٧ بوليتزر، جـ ٢ ، ص ٧٢ ـ ٧٣ .

(١١٠)كيلي، ص ١٦٨ ـ ١٦٩ .

بأموال التجار التي كانوا يقترضونها . ثم حدثت الاكتشافات الجغرافية في نهاية القرن الخامس عشر فتدفق الذهب وتكونت الثروات الضخمة وارتفعت الأسعار وأفلس الأسياد، وأصبحت العائلات البورجوازية مثل عائلة المدتشي ملوك العصر الحقيقيين .

هذه اذن العوامل والظروف التي استدعت وجود المانيفاكتورة بدلاً من العمل اليدوي. لقد اصبح من الممكن مع الظروف السابقة ظهور المصانع، لوجود رؤوس الأموال ولأن ازدهار التجارة بلغ حداً أصبح معه الانتاج اليدوي الذي يمتاز به عهد الاقطاع، غير كاف. وهكذا ظهرت المصانع، ونمت المراكز التجارية مراكز المصانع مثل صناعة الحرير في ليون[111] . ومع الآلة تحقق ما لم يستطعه العمل اليدوي اعني التقسيم الجزئي للعمل أي تجزئة صنع منتوج واحد الى اجزاء يختص بكل منها عامل، مما ساعد على مضاعفة الانتاج، وخلق المنطلقات لاستبدال اعمال الانسان بحركة الآلة العاملة، أي يمهد للانتاج الأولي. ان هذا التجزيء وزيادة الانتاج أدّى الى تطور التجارة فأصبحت التجارة غاية توجد لنفسها وسائل جديدة، بعد أن كانت وسيلة ، وهكذا ظهرت البورجوازية الصناعية وسط المجتمع الاقطاعي وكما ظهرت معها طلائع البروليتاريا فحلت « العصور الحديثة » محل « القرون الوسطى » وقد تكونت هذه البروليتاريا من الفلاحين المفلسين المطرودين من اراضيهم[112] ، ومن الصناع اليدويين الذين قضت عليهم المضاربة، ومن مرتزقة الاقطاعيين الذين لا عمل لهم، ومن الفارين من الاضطهاد الاقطاعي. لقد كانوا احراراً ولكنهم جميعاً لا يملكون وسائل انتاج، فاضطروا كي لا يموتوا من الجوع، الى بيع قوتهم العملية الى البرجوازيين. وهكذا تولدت بداية علاقات جديدة للانتاج تمتاز باستغلال الرأسمالي لبروليتاريا مأجورة. وهكذا ساعدت علاقات الانتاج الجديدة على نمو قوى الانتاج التي تزيد الربح . وتم الانتقال من الصناعة اليدوية الى الصناعة الآلية ، ومن ثم الى نظام الآلات بواسطة الآلة البخارية، حتى حدثت الثورة الصناعية في القرن الثامن عشر. وكان من نتيجة هذا كله أن ظهر النضال الطبقي ضد الاقطاعيين متمثلاً في

---

(١١١)بوليتزر، ص ٧٥ ـ ٧٧ . وحول اسباب ظهور المانيفكتورة وتطور الانتاج وشروطه في المجتمع العبودي والاقطاعي مفصلاً : جان باي : القوانين الأساسية ـ السابق ـ الجزء الأول الفصول من ١ ـ ٥ ، حتى ص ٥٥. وعن الاقطاع وخصائصه العامة في أوروبا : سعيد عبد الفتاح عاشور : أوروبا العصور الوسطى . ج ٢ (النظم والحضارة) . الطبعة الثانية . القاهرة ١٩٦٣ الفصول الثاني والثالث . وكذلك : كتابه الآخر مع محمد أنيس . النهضات الأوروبية في العصور الوسطى وبداية الحديثة . طبعة ثانية ، ١٩٦٠ . القاهرة ، باب ٤ . ص ٢٣٩ فما بعد .

(١١٢ أ)تسمّى هذه حركة التسييج : انظر عنها وعن تكوّن البروليتاريا بنتيجة طرد الفلاحين : جان بابي . ص ٤٠ ـ ٤٨ ، ويتحدث ماركس في كتابيه « رأس المال » و« بؤس الفلسفة » عنها، وكذلك : بيلخانوف « الاشتراكية الخيالية » ـ السابق ـ ص ٢١ ـ ٢٣ .

، النهضة(١١٢ب) ، والكتابات ضد الكنيسة والاقطاع، واشتد النضال في القرن الثامن عشر ضد الدولة الاقطاعية(١١٢) . لقد دخلت قوى الانتاج الجديدة التي ولدت في احضان النظام الاقطاعي في تناقض علاقات الانتاج الاقطاعية . ولقد عرقلت الاقطاعية تطور التجارة، وكان الاقطاعيون يعتبرون العمل في الصناعة والتجارة عملاً محتقراً ، وإن عدم استقلال الفلاحين وارتباطهم بالأرض يقف عائقاً امام الحاجة الى العمل، كما أن التقسيم الاجتماعي الاقطاعي ونظام الحكم المطلق يدخل في تناقض مع متطلبات تطور قوى الانتاج وهكذا كان لا بد للتشكيلة الاقطاعية من أن تزول وتحل محلها الرأسمالية(١١٣) .

إن قوى الانتاج الجديدة ـ التعاونية البسيطة ، والمانيفاكتورة، ثم الصناعة الضخمة ـ تتطلب قيام علاقات انتاجية جديدة . وإن تسوية وضع الانتاج في المصانع وفي المعامل كانت تستلزم رأس مال معين وأيدي عاملة حرة وازاحة العراقيل امام تطور التجارة وغيرها ولقد وجدت هذه المنطلقات للاقتصاد الرأسمالي في عملية التجميع الرأسمالي الأول الذي ينحصر جوهره في انتزاع وسائل الانتاج من يد المنتج المباشر ـ الفلاح والحرفي، واستيلاء البورجوازية عليها . إن ملكية الرأسماليين لوسائل الانتاج وحرمان المنتجين منها تشكل اساس علاقات الانتاج الرأسمالية . كذلك ينقسم المجتمع الرأسمالي الى طبقتين رئيستين البورجوازية والبروليتاريا . حيث يبيع العامل قوة عمله ويشتريها الرأسمالي للحصول على فائض القيمة . إن الدافع المحرك للانتاج الرأسمالي هو الربح، الذي يأتي من ابتزاز الرأسمالي للقيمة الزائدة(١١٤) . ان المنتجين والعمال محرومون من ملكية وسائل الانتاج ولهذا يبيعون قوة عملهم . وبينما كان هدف الانتاج اليدوي هو الاستهلاك، نجد أنه في الانتاج الرأسمالي الفائدة أو الربح ، بيد انه يجب كي يتحقق ان يجد الرأسمالي في السوق بضاعة لها ميزة خاصة، ألا وهي انتاج قيمة اكثر من القيمة الضرورية لتجديدها، أن يملك الرأسمالي لوحده فائض القيمة هذا. انها قوة العامل على العمل ولكي تصبح قوة العمل البشرية بضاعة ويضطر الناس الى بيعها يجب اولاً : ان يملكوا هذه القوة، اي أن يتحرروا من قيود الرق. ثانياً : يجب وجود الأسواق : حيث يوجد الشراء والبيع والانتاج التجاري. ثالثاً : ان لا يكون لدى الناس للبيع سوى قوتهم على العمل، أي أنهم لا يملكون

(١١٢ ب)أسباب النهضة وظروفها ومظاهرها في القارة الاوروبية وايطاليا وعلاقة الاصلاح الديني بها .. الخ ونوع الكتابات ضد الاقطاع والكنيسة انظر : ج. بيوري . حرية الفكر . ترجمة محمد عبد العزيز اسحق . القاهرة ـ الفصل الرابع ـ الفصل السابع ، وموجز تاريخ الفلسفة ـ السابق ـ الفصول: الخامس كله، والفصل السادس كله ، وجون لويس : المدخل ـ السابق ـ ص ١٠٢ ـ ١١٢ . والفصول اللاحقة ، وجورج سباين ـ السابق ـ الجزء الثالث كله وخصوصاً الفصل السابع عشر ـ الفصل التاسع عشر .

(١١٢)بوليتزر، جـ ٢ ، ص ٧٩ فما بعد .

(١١٣)كيلي ، ص ١٧٠ ـ ١٧٩ . وانجلز ـ الطوبائية ـ السابق ـ ص ٧٤ ، وجان بابي الفصل السادس .

(١١٤)كيلي، ص ١٧٠ ـ ١٧١ .

هم انفسهم اية وسيلة للانتاج . هذا من جهة ومن جهة اخرى فإن الرأسمالي الذي يهمه استخدام العمال الأحرار، الذين يعرفون استخدام الآلات الجديدة يشجع بكل الوسائل نضال الرقيق من اجل تحريرهم . هكذا ندرك الآن مصدر ومغزى « الحرية » التي نادت بها الرأسمالية، إنها حرية التجارة والأعمال بالنسبة للرأسمالي وحرية العمال ـ من رقهم ـ للعمل عند الرأسمالي، بل وحريتهم من كل ملكية سوى ملكية قوة عملهم التي لا تلبث ان تصبح مشتراة من قبل الرأسمالي. إن الرأسمالي يسعر قيمة ما يشتريه من قوة عمل العامل بمقدار « كمية العمل الضرورية لاستمرارها وتجددها » ، أي ما يكفي فقط لاستمرار العامل على قيد الحياة، ولما كانت هذه القيمة ستحسم من القيمة التي ينتجها العامل خلال عمله اليومي، فإن الزائد، وهو فائض القيمة سيزيد رأس المال : « يكوّن القسم الأول الأجر، بينما يتولد من القسم الثاني الربح »[١١٥] . ولهذا كانت مصلحة الرأسمالي في تمديد العمل اليومي، كما أن مصلحة البروليتاريا في تقصيره. فإذا وجب ثلاث ساعات لانتاج قيمة تساوي ما تتطلبه تغذية قوة العمل عند العامل، واذا كان هذا العامل يبدأ عمله في الساعة السادسة صباحاً ، فإنه منذ الساعة التاسعة يعمل لمصلحة الرأسمالي. وهذا يعني ان الرأسمالي، مقابل اجر يمثل تماماً ما يساوي اقل حاجات البروليتاري المادية يستولي على منتوجات عمل البروليتاري . وهكذا ينقسم العمل اليومي الى عمل يومي ضروري وعمل يومي بالمجان . يوجد اذن، في عهد الرأسمالية ، كما يوجد في عهد الاقطاع وعهد الرق، تملك للعمل غير المأجور. غير أن العامل لا يكتشف أساس هذا الاستغلال، لأنه يخيل اليه انه قد دفع اليه أجر كل عمله عند نهاية اليوم . كان الرقيق في الاقطاع يملك منتوجات اقتصاده الخاص وكان يعرف انه يعمل عدداً من الأيام بالمجان في خدمة سيده. اما البروليتاري العصري، فهو كالعبد لا يملك شيئاً سوى « حريته » ، أي قدرته على بيع قوته على العمل. وكان العبد ينال غذاءه من مالكه ، أما الرأسمالي فهو يعطي البروليتاري، في صورة اجر، الضروري مما يحتاجه في غذائه، وربما عاد فاستولى على كل هذا الأجر في مستودع الأغذية، او عند دفع اجرة السكن . فالرأسمالية اذن هي العبودية المأجورة. لقد اتاح لنا هذا التحليل ان نتأكد اننا محقين في قولنا ان مصالح الرأسمالي الاقتصادية لا تتفق مع مصالح البروليتاري في الأساس ولا يمكن التوفيق بينهما . ينتج عن ذلك ان فكرة تعاون الطبقات ، والشراكة بين رأس المال والعمل هي سلاح لخدمة الرأسمالية ، فهي تهدف الى ابعاد البروليتاريا عن النضال من اجل الدفاع عن مصالحها ، ان الاستغلال ليس نتيجة الادارة الفاسدة[١١٦] . كما ان الربح ليس نتيجة الادارة المتطورة، كما يدعي

(١١٥)راجع « رأس المال » موضوعات « الأجر » « السعر » « الربح » « العمل المأجور ورأس المال » « رأس المال » الترجمة العربية ترجمة محمد عيتاني، مكتبة المعارف، بيروت ١٩٥٦ .

(١١٦)بوليتزر، جـ ٢ ، ص ٨٦ ـ ٩٢ . وانجلز ـ الطوبوية ، ص ٦٣ ـ ٦٤ .

بعض المدافعين عن الرأسمالية، بل هو سرقة قوة العمل .

ان العدو وراء الربح في ظروف الانتاج الراسمالي لا بد أن يولد التنافس بين الرأسماليين وقضاء كل على الآخر. إن الرأسمالي لا يتمكن من المحافظة على رأس ماله بدون مضاعفته وإلا ديس في حلبة الصراع التنافسي ولم يبق رأسمالياً ، ولهذا يدخل الرأسمالي التكنيك الجديد الى المؤسسات ، ويطوّر قوى الانتاج فقط عندما يفضي به هذا الى نمو رأس المال ومضاعفة الربح. وعلى العكس، فهو على استعداد لأنْ يرفض التكنيك الجديد اذا لم يعد هذا الأخير بمضاعفة الأرباح، ان الرأسمالية تحتاج الى اسواق واسعة من اجل تصريف الانتاج. وهي توحد الأسواق المحلية الصغيرة في سوق وطنية كبيرة . وعلى أساس هذه الاجتماعية الاقتصادية تنشأ اجتماعية للناس جديدة واكثر تطوراً ـ الأمة(١١٧) . ان هذا التطوير الدائم للانتاج يؤدي الى زعزعة مستمرة للنظام الاجتماعي بأكمله والى اضطراب وعدم اطمئنان مستمرين ، فتزول العلاقات الاجتماعية التقليدية مع ما يرافقها من نظريات وافكار قديمة، لهذا يضطر الناس الى النظر لأحوالهم المعيشية وعلاقاتهم نظرة تنم عن الخيبة واليأس . ومع ذلك فإن ازدهار قوى الانتاج في المراحل الأولى على الخصوص، يوحي بالاعتقاد « بالتقدم » والخلود اللانهائي للراسمالية . ويتخيل الرأسماليون ومنظّروهم انهم يخدمون مصالح المجتمع ، وانهم يزيدون حجم السلع ويوفرون العمل للجميع ، اما مشاغلهم « الاجتماعية » فهي بالنسبة لفريق منهم الأمل بعلاج الأمراض الاجتماعية، عن طريق تنمية الانتاج ، وبذلك تتوطد اركان النظام الراسمالي والمجتمع البورجوازي. ويصبح المثل الأعلى للمصلحين البورجوازيين آنئذ ، ان يجعلوا جميع الناس ملاكين، لتبقى البورجوازية بدون البروليتاريا ، وقد ولَّد هذا الضرب من الاحسان المحافظ الجمعيات الخيرية المتعددة(١١٨) .

إن تغير علاقات الانتاج الاقطاعية الى رأسمالية، يؤدي الى اعادة تركيب البناء الفوقي . وتزول الحواجز الاجتماعية الاقطاعية . وترفع البورجوازية شعار المساواة للجميع امام القانون . ويتبدل نظام الحكم المطلق بنظام حكم دستوري بورجوازي او جمهوري ديمقراطي برجوازي برلماني. ان الديموقراطية البرجوازية ترفع شعار « الفردية » وتصوره كحرية تامة للفرد. وفي الواقع لا يمكن ان يكون الفرد حراً في مجتمع يسيطر فيه راس المال، في مجتمع كل شيء فيه يقدر بالمال، وإن قيمة الانسان في مثل هذا المجتمع يحددها رأسماله فقط . ان الديموقراطية البورجوازية ترفع شعار المساواة(١١٩) . لكن هذه المساواة ذات طابع شكلي محض لأن اساس المجتمع ذاته هو العلاقة غير المتساوية بوسائل الانتاج ،

(١١٧)كيلي ، ص ١٧١ ـ ١٧٢ .

(١١٨)بوليتزر ، ص ٩٦ ـ ٩٨ .

(١١٩)انظر كلام انجلز عن تطور مفهوم « المساواة » فيما يلي من هذا الكتاب .

وعدم المساواة الاقتصادية . ومع تطور القوى المنتجة الجديدة، وعلى اساسها تتقدم العلوم الطبيعية والتكنيكية، لحاجتها الماسة اليها، لكنها تشجع في الوقت ذاته النظرات الماورائية والغيبية، وتساند فكرة ضرورة تعايش الدين والعلم على أساس الفلسفة المثالية . بينما في مرحلة الأزمة ، التي سنتكلم عنها بعد قليل، تشجع اللاادرية ، واللعب اللفظي، وتتحصن بالمثالية الذاتية وسواها ، بشكل او بآخر، وباسم « العلمية » و« التحليل المنطقي » و« العقلانية الزائدة » ، كما يتجلى في اهم مدارسها الممثلة لها : الوضعية المنطقية، والبراغماتزم، كما تشيع الفردية الزائدة ، واليأس، والحرية اللامشروطة، على يد الوجودية مثلاً(١٢٠) .

والآن لنر كيف ان الرأسمالية تنتهي الى تحطيم نفسها، ممهدة للانتقال الى الاشتراكية. في القرن السادس عشر بدأ العصر الرأسمالي في اوروبا، وخلال الفترة حتى القرن التاسع عشر ثبتت البورجوازية سيطرتها وحدثت قفزة هائلة في تطور قوى الانتاج مرتبطة بظهور الصناعة الآلية ، وقد ادخلت الصناعة الرأسمالية الصناعة الخفيفة اول الأمر، لكن تشكيل الأساس المادي التكنيكي للرأسمالية يتم عندما يمتلك الانتاج الرأسمالي القاعدة التكنيكية ، أي عندما تبدأ الآلات بانتاج الآلات. فظهرت الصناعة الثقيلة في بلدان اوروبا في اواسط القرن التاسع عشر، ومنذ ذلك الزمن والرأسمالي يحصل على وسائل هائلة من اجل اشباع نهمه الجشع عن طريق توسيع الانتاج وتشديد الاستغلال. لكن بلوغ هذه النقطة في تطور الانتاج ذو اهمية جوهرية بالنسبة الى مصير الرأسمالية(١٢١) . فهنا تصطدم الرأسمالية نفسها « بجدار الصوت » فتحدث الأزمات الاقتصادية . فما هو اساس هذه الأزمات ؟ تستطيع الرأسمالية ، بواسطة تطوير قوى الانتاج ، ان تعرض في الأسواق كميات متزايدة من السلع بأسعار ارخص، فتزداد حمى المضاربة، وتقضي الرأسمالية بذلك على طبقة صغار الملاكين ومتوسطيهم . بينما تتجمع الثروة في ايدي فئة قليلة من الرأسماليين « المحتكرين » ، ويعم الفقر الأغلبية الساحقة : الطبقة المتوسطة والفلاحين . وتزداد اهمية جميع هذه الطبقات، كلما تجمع رأس المال بين ايدي اقلية من المستغلين، كما تضعف قوتهم الشرائية، فإذا بالبيع في السوق يخف، واذا بالكساد يحل، لأن اكثرية السكان تقتصر في استهلاكها على الضروري فقط. فيظهر الخلل عندئذ اكثر بين الانتاج والاستهلاك . وهذا ما يسميه الرأسماليون « فائض الانتاج » فتحدث حينئذ الأزمة . وهكذا يولّد الجري وراء الربح، وهو هدف الرأسمالية، نقيضه : وهو توقف

---

(١٢٠)كورنفورث : الفصل الثاني والثالث . ولينين · المذهب التجريبي ـ السابق ـ كله . وللتفصيل : موجز تاريخ الفلسفة ـ السابق ـ ج ٣ ـ الفصل الحادي والعشرون . ص ٣٤٤ ـ ٣٨٦ ، وشاخت الإغتراب ـ السابق ـ الفصل السادس ص ٢٥٩ ـ ٢٩٥ . (الاغتراب عند الوجودية) .

(١٢١)كيللي ، ص ١٧٤ . وجان بابي ـ السابق ـ الجزء الثاني فصل ٩ ص ١٧٦ .

الربح . فإذا بغالبية المجتمع تتردى في البؤس، لأنها انتجت وسائل للعيش لا تستطيع شراءها . فإذا بها تعاني الفقر بسبب كثرة الانتاج ! إن التوازن بين الانتاج والاستهلاك ، ونمو الانتاج الاجتماعي بهدوء وانسجام ، لا يمكن أن يتحققا الا اذا اعتبرنا مجموع حاجات المجتمع ، سواء كانت سلع الاستهلاك او وسائل الانتاج ، ولكن أنّى للرأسمالي ان يعتبر هذه المتطلبات، بينما هدفه الوحيد هو مصلحته الخاصة وربحه الذي تحدده احوال السوق ؟

إن الانتاج في النظام الرأسمالي، ليس تابعاً لحاجات الجميع بل هو تابع لأرباح الأقلية الرأسمالية . ولهذا لا يمكن تنمية الانتاج ، في الرأسمالية ، بصورة منسجمة اذ يتسم هذا الانتاج بطابع استبدادي. وهكذا نجد أن أساس الأزمات الاقتصادية هو في النهاية التناقض الذي نشأ بين مصالح الرأسماليين الخاصة وبين متطلبات الانتاج الاجتماعي(١٢٢) .

ان تناقضات الرأسمالية تتفاقم في اعلى مراحل تطورها ـ في مرحلة الامبريالية التي دخلتها الرأسمالية في اواخر القرن التاسع عشر وبداية العشرين . إن الامبريالية هي المرحلة الأخيرة لوجود الرأسمالية، إن الرأسمالية تمر خلال مراحل كثيرة في تطورها : فترة التجمع الأولى لرأس المال وظهور القطاع الرأسمالي في احضان المجتمع القديم، فترة المزاحمة الحرة عندما كانت الرأسمالية في أوج قواها وعندما أقرها العالم نظاماً اجتماعياً مسيطراً ، واخيراً فترة الامبريالية ، عندما شاخت الرأسمالية واستنفدت كل طاقاتها وبدأت تسير الى نهايتها المحتومة(١٢٣) .

إن بؤس الطبقات الكادحة واستعباد شعوب البلاد الأخرى وخصوصاً المتأخرة ، وتسخير الاقتصاد القومي بواسطة الحروب، للتسلح لاستخدامها في تأمين اكبر ربح، وتحطيم قوى الانتاج، واتلاف المنتوج، كما حصل لاتلاف الحبوب والبن، والتناقض الحاد بين ملكية وسائل الانتاج ملكية فردية من جهة وبين الطابع الاجتماعي لعملية الانتاج الاجتماعي من جهة اخرى ، هي الميزات الأساسية للرأسمالية . وهكذا تحمل في احشائها ثورة أن تحل الاشتراكية محل ملكية وسائل الانتاج الرأسمالية الحالية(١٢٤) .

ان ظهور الاشتراكية، هو مرحلة وسطى تسبقها المرحلة الانتقالية، وتعقبها مرحلة أعلى فبعد استيلاء البروليتاريا على السلطة وبناء الاقتصاد الاشتراكي الجديد، لا بد من فترة زمنية للقضاء التام على الطبقة المستغِلّة ، وتحويل الاقتصادات الصغيرة للفلاحين

---

(١٢٢)بوليتزر ص ١٠٠ ـ ١٠٢ ، كذلك جان بابي . الجزء الثاني ، الفصل التاسع ص ١٧٦ فما بعد .

(١٢٣)كيلي ، ص ١٧٦ ـ ١٧٧ ، وعن الامبريالية مفصلاً : جان بابي . الجزء الثاني . الفصل العاشر ص ١٩١ فما بعد .

(١٢٤)بوليتزر ، ص ١٠٤ ـ ١٠٨ . وانجلز ـ الطوبوية ـ ص ٨٤ ، والحركات الاشتراكية ـ السابق ـ ص ٢٣٤ .

والحرفيين الى الاقتصاد الاشتراكي الكبير، ورفع المستوى الثقافي للشعب كله، أي تأكيد سيطرة العلاقات الاشتراكية في ميادين الحياة الاجتماعية. إن هذه الفترة الانتقالية من الرأسمالية الى الاشتراكية ضرورية لكل بلد يختار الطريق الاشتراكي. وان لهذه الفترة خصائصها في كل بلد، وهي تتعلق بالشروط التأريخية لتطوره، وبخصائصه القومية، ومستوى نضوجه الاقتصادي والى غير ذلك، لكن ثمة قوانين عامة للانتقال من الرأسمالية الى الاشتراكية(١٢٥) .

وتتميز الاشتراكية بالملكية الجماعية لوسائل الانتاج ، وبعلاقات التعاون الرفاقي بين الناس المتحررين من الاستغلال في الانتاج وميادين النشاط الاجتماعي الأخرى. وهنا يبقي المجتمع فقط على الملكية الفردية لمواد الاستهلاك ويحميها، هذه الملكية التي لا يمكن ان تكون مصدرا للاستغلال، وهنا يسود مبدأ « من لا يعمل لا يأكل » وقانون التوزيع : « لكل حسب كمية ونوعية عمله » . إن هذه العلاقات تلائم طابع ومستوى تطور القوى المنتجة(١٢٦) .إن ملكية وسائل الانتاج ملكية جماعية يؤدي الى القضاء على الأجور، وذلك لأن فائض القيمة، لا يعود في الاشتراكية الى الرأسمالي، بل الى الجماهير عامة، ثم يوزع بين اعضائها حسب عمل كل عضو، كما يوزع في صورة فوائد اجتماعية متعددة. وهكذا تفقد افكار فائض القيمة، والأجر، كثمن لقوة العمل، والربح، والرأسمال، والعمل الضروري والعمل المجاني، معانيها . وهكذا يقضى على استغلال الانسان للانسان ، ويقضى على الطبقات المتناحرة، كما يقضي بواسطة الملكية الاجتماعية لوسائل الانتاج على كل امكانية لنشوء الأزمة الاقتصادية، وذلك لأن المضاربة بين المنتجين، من اجل الربح، تزول، ويزول معها استبداد الانتاج الرأسمالي، ويصبح بالياً قانون التراكم الرأسمالي. وينتج عن ذلك :

١ ـ يمكن التوفيق بين نمو انتاج وسائل الانتاج وبين انتاج وسائل الاستهلاك حسب قواعد الانتاج التي وضعها العلم الاقتصادي الماركسي ، وهكذا يحل محل استبداد الانتاج قانون النمو الاقتصادي بصورة منسجمة .

٢ ـ لا يمكن ان يؤدي ازدياد الانتاج المتواصل الى « ازمة فائض الانتاج » لأن ذلك يصحبه بالضرورة ارتفاع قوة الشراء عند جميع العمال، إذ يأخذ كل منهم اجراً يناسب عمله . وهكذا لا يقع التناحر بين الانتاج والاستهلاك، وما يصحبه من بطالة وتدمير لقوى الانتاج(١٢٧) .

واذا كنا اشرنا الى عدم التناسق في الانتاج الرأسمالي الخ ، فإن الملكية الجماعية

---

(١٢٥)انظرها في كيلي ، ص ١٧٩ . وبوليتزر ج ٢ . ص ١٦٠ ـ ١٨٤ . وسبيركين وياخوت : ـ السابق ـ الفصل العاشر كله .

(١٢٦)كيلي ، ص ١٧٨ ـ ١٧٩ .

(١٢٧)بوليتزر ، ص ١٥١ ـ ١٥٣ .

في الاشتراكية لوسائل الانتاج اذ تخضع تطور الانتاج لصالح المجتمع كله وتضع الناس جميعاً في علاقة متساوية مع وسائل الانتاج، تخلق اساساً مادياً من اجل تطوير كل فروع الاقتصاد الشعبي تطويراً منهجياً منسقاً ، ومن اجل القضاء على عدم التناسق في الاقتصاد وابعاد التأثير العفوي لقوانين التطور الاقتصادي وتولّد اهتماماً مادياً لدى جماهير الشغيلة بتطور الانتاج ، ودوافع اخلاقية جديدة للعمل، وهي المصدر القوي لتطور قوى الانتاج الحديثة. إلا ان انشاء العلاقات الاشتراكية في المجال الاقتصادي، وتحرير الناس من مخلفات الأخلاق والسيكولوجيا القائمين على أساس الملكية الخاصة، ومن مخلفات النظرات المخالفة للعلم ، ومن الأوهام القومية الاستعلائية « الشوفينية » وغيرها تحريراً كاملاً ، وكذلك تخليص المجتمع من المجرمين واللصوص وغيرهم ، كل هذا يؤلف المهمة التي لا يمكن ان تتحقق بضربة واحدة، وانما يجري تحقيقها مع تطور الاشتراكية وفي النضال، لأن القديم الذي ترسب في الوعي خلال قرون كاملة، يدافع بعناد ولا يمكن ان يستسلم طواعية(١٢٨) للجديد .

وإذا اردنا الآن ان نستعرض الأخلاق المساوقة للمراحل الكبرى المارة ومميزاتها الرئيسة لا نجد احسن مما كتبه كيللي في اوجز صيغة(١٢٩) : « لقد نشأت اخلاق المجتمع البدائي الأول وتطورت في ظروف النضال المرير ضد الطبيعة عندما كان الانسان بكليته مسحوقاً بمصاعب العيش، ولهذا فقد كانت تحمل طابع نمط العيش البدائي نصف الحيواني لأناس ذلك الزمن . وفي المراحل الأولى من تطور المجتمع البدائي لم تكن الأخلاق لتحاكم الناس على تزاوج الأقارب او قتل المسنين او غيرهما ـ إلا أن اخلاق النظام العشائري ـ إذ نشأت وتطورت في مجتمع خال من الملكية الخاصة ومن وجود الطبقات ومن كل ما تسببه من شره وجشع وحرص على المال ـ كانت اخلاقاً جماعية ربت في الناس البطولة والتضحية وغيرهما من المزايا التي يمكن ان تنتج فقط عن الجماعة القائمة على العمل الحر لافرادها .

وفي المجتمع الطبقي حملت الأخلاق طابعاً طبقياً .

واذا كان الوضع الاقتصادي وبالتالي مصالح الطبقات في المجتمع الطبقي المتناحر تتمايز في ما بينها تمايزاً صارخاً، فمن الطبيعي ان تتمايز مطالبها الخلقية بالنسبة لسلوك الفرد. إن اخلاق المجتمع العبودي هي أول شكل للأخلاق الطبقية. فقد كانت اخلاق مالكي العبيد هي السائدة في ذلك المجتمع، وهي، إذ نشأت على أساس العلاقات الاقتصادية للنظام العبودي، كانت تعكس العلاقات القائمة بين العبيد ومالكيهم بالدرجة الأولى . وإن

(١٢٨)كيللي ، ص ١٨٠ ـ ١٨١ .

(١٢٩)لا بد ان القارىء قد عرف الآن تفاصيل كثيرة عن اخلاق وسجايا المجتمع المشاعي والعبودي انما هذه الفروق تؤكد على النقاط الجوهرية .

الخاصة المميزة لهذه الأخلاق هي أنها كانت لا تعترف بالعلاقة الانسانية الا بين الأحرار من الناس. فالعبد خارج الاخلاق، وهو سلعة وشيء واداة ناطقة، ولهذا فقد كانت الأخلاق تسمح بظلمه وجلده وقتله . وإن تلك المعاملة الوحشية للعبيد لم تكن لتـوقظ اي « تـأنيب ضمـير » لدى مالكـه ، وكانت الأخـلاق تبررهـا ، لكن هذا التبـريـر لم يكن الا ضـرورة اقتصادية املتها العلاقات العبودية لذلك العصر. وبالطبع ظهر الاحتجاج في اوساط العبيد بصورة عفوية ضد الظلم، ولما لم يعد الرق مبرراً اقتصادياً صـارت الاخلاق تحاكمـه على نطاق واسع في المجتمع. لكنه ليس تقـدم الأخلاق هـو الذي ادى الى القضاء عـلى النظام العبودي كما يؤكد بعض العلماء البورجوازيين، وإنمـا تطور الانتـاج الذي ادى الى جعل علاقات الرق الإقتصادية غير مربحة .

ومع الانتقال الى الاقطاعية صارت الاخلاق الاقطاعية هي السائدة، فهي لا تنظر الى القن كشيء وانما كانسان من الدرك الأسفل « العظم الأسود » بينما كانت تنظر الى ممثلي الطبقة السائدة كبشر من الصنف الممتاز « العـظم الأبيض » والى جانب هـذا فقد كـانت الأخلاق الاقطاعيـة تخفي ظلم الاقطاعيـين الوحشي للفلاحـين ، وتقنع الشكـل الاقطاعي للاستغلال. ولقد كانت تصور بنفاق كبير علاقة السيد بفلاحيـه كعلاقـة الأب ببنيه الذي يوجههم ويرعاهم ويتحمل المسؤولية عنهم »(١٣٠) .

وفي الوقت الذي ظهرت فيه اديان كبرى كانت في الواقـع ، وبضرف النظـر عن ابعادها الميتافيزيقية ، انعكاساً للشقاء وثورة احتجاج عليه ورفضاً ومحاولة للاصلاح ، طبعاً بطرقها الخاصة وضمن محتوى من الأمل احياناً واليأس من امكانية هذه الأوضاع الأرضية على هذه الأرض احياناً اخرى(١٣١) ، نجد النظام الاقطاعي يفرغ أو يحـاول ان يفرغ هذه الأديان من محتواها الثوري الاحتجاجي هذا، بحيث اصبحت مـطالب وحدود الأخلاق الاقطاعية تلقى بشتى الطرق في روع الناس وكأنها اوامر الهية، اوامر الله ، وكان هذا قد حول بالفعل صرخات الأديان الاحتجاجية الى قوى لكبح جماح جماهير الفلاحـين المسحوقة .

« ولقد انتصرت الرأسمالية على الاقطاعية تحت شعار الحرية والمسـاواة، والنضال ضد كل اشكـال التبعية الفـردية والامتيـازات الاقطاعيـة . ومع هـذا فقد احـرز التقدم

---

(١٣٠)كيلي ـ كتابه السابق ـ ص ٤٤٢ ـ ٤٤٣ .

(١٣١)جارودي : ماركسية ... فصل : الماركسية والدين ص ١٤٣ ـ ٢٠٣ ، وكامنكا · ص ٨٢ ـ فمـا بعد عن كـون الدين تعبيراً عن البؤس الذي يعيشه البشر وانه رفض واحتجاج عليه . وقد جرت محاولات عدة لبتر وتشويـه نظرة الفكر التقدمي الى الدين، وحذف تأكيد هذا الفكر على دور الدين الإيجابي، زاعمة تلك المحاولات ان هؤلاء التقدمين يعتبرون الدين مجرد افيون للشعوب. علماً بأن هذا القول الأخير انما يراد به الاشارة الى استغلال الطبقات الحاكمة في المجتمعات الطبقية للدين في مرحلة معينة كمهدىء للمغلوبين . بينما الفكر التقدمي يعتبـر الدين اساساً تعبيراً يعكس بؤس الجماهير، واحتجاجاً ورفضاً له بطرقه الخاصة .

الاجتماعي خطوة الى الأمام على صعيد الأخلاق. فالأيديولوجيون البرجوازيون، اذ يناضلون ضد الأيديولوجيا والأخلاق الاقطاعيتين ـ ناضلوا في سبيل حرية الفكر وحرية النشاط ومن اجل تحرير الفرد من كل القيود الاقطاعية الممكنة. ولكنه مع انتصار الرأسمالية يتكشف المضمون الحقيقي لأفكار الحرية والمساواة والإنسانية البرجوازية. فالمساواة البورجوازية شكلية(١٣٢) . وهي تخفي تبعية العامل للرأسمالي... ان الحرية البرجوازية هي حرية الرأسماليين في الاستيلاء على عمل الآخرين، وهي بالنسبة للبروليتاري بيع قوته العاملة او الموت جوعاً . والإنسانية البورجوازية ايضاً مجردة . فالرأسمالية في الواقع لا تخلق الشروط الواقعية لتطور وازدهار الشخصية. واكثر من ذلك فهي تحوّل جدارة الانسان الى قيمة نقدية، والعلاقات بين الناس الى علاقات مالية. إن الأخلاق البورجوازية تعكس ظروف الاقتصاد الرأسمالي حيث الدافع المحرك الأساسي لتطور الانتاج إنما هو العدو وراء الربح وبهذا يصطدم الرأسماليون بعضهم ببعض في صراع تزاحمي عنيف . والسيطرة على الانتاج والمزاحمة يولدان العداء المتبادل ويزرعان الريبة والأحقاد. فكل يهتم بنفسه وبمصالحه الخاصة على حساب شقاء الآخرين ويسود المبدأ القائل : إما ان تسرق أو أن تُسرَق ، فالانسان ذئب لأخيه « وان لم تكن ذئباً أكلتك الذئاب » ... ومن هذه الظروف الإقتصادية بالذات نشأت الفردية البورجوازية ـ المبدأ الأساسي للأخلاق البورجوازية . إن اعظم ما يُعْنَى به البورجوازي هو السعي خلف الربح وهذا... يتغلغل في علاقات الانتاج وفي السياسة وفي الأسرة... الخ... إن ما يميز الأخلاق البورجوازية هو طابعها المنافق عندما تتقنع شريعة الغاب في عالم الملكية الخاصة بستار من « الاهتمام بالمصلحة العامة » و« تقديم الخبز للجائعين »(١٣٣) . اما عن مستقبل الأخلاق، ووضعها الحالي في المجتمعات الاشتراكية، فسنؤجل الكلام عنه الى مكان لاحق من هذا الكتاب، أي في الفصل التاسع .

سادساً : مراحل الفكر الكبرى وتطور الأخلاق افقياً وعمودياً :

العرض السابق للمجتمعات الإنتاجية المختلفة والأخلاق السائدة فيها عرض عام . وكما قلنا وأوضحت في القسم الرابع، لا مندوحة من تقديم عرض مفصل ما أمكن لمراحل الفكر البشري منذ تباشيره الأولى. وطريقة انعكاس الأشياء فيه، وكيف تطورت احكام

(١٣٢)حول تعدد وتطور المفهوم الطبقي عن المساواة انظر : انجلز : انتي دوهرنغ ـ السابق ـ ص ١٢٤ فما بعد .

(١٣٣)كيلي ـ كذلك ـ ص ٤٤٤ ـ ٤٤٥ .

(١٣٣ أ) اوضح جون لوك والمدرسة الحسيّة الانجليزية بطلان الافكار الفطرية وان العقل يولد صفحة بيضاء ، وان المعرفة مكتسبة وهي انعكاس للوجود الموضوعي الخارجي والداخلي، رداً على ديكارت وسواه . ولكن هؤلاء الحسيين كان ينقصهم التفسير الاجتماعي والتاريخي للمعرفة، مثل دور التراكم والعمل . « موجز تاريخ الفلسفة ـ ص ٢٧٣ ـ ٢٨٤ ، وجون لويس ـ السابق ـ ص ١٤٦ فما بعد .

الانسان من العرف فالقانون فالمبادىء والتصورات الخلقية والحقوق والواجبات وكيف تطور الوازع الخلقي والمقياس الخلقي من كونه خارجياً الى صيرورته ذاتياً ، وكذلك من كونه عشائرياً الى صيرورة القيم ذات طابع انساني، ومن كون القيم مثل العدالة ذات معنى سطحي، يقف عند حدود احترام قانون يضمن هذا الحق او ذاك الى صيرورتها ذات عمق، تبحث عن المعنى العميق والكامل للعدالة، مثلاً انه لا يكتفي ان نقول بضرورة العدل نظرياً ، طالما ان وضع المجتمع يساعد على خرق العدل، أو أن نعتبر العدل هو عدم تشغيل العامل اكثر من الوقت المحدد، الى مفهوم أن أي استخدام له من قبل رأس المال الفردي هو استغلال له وسرقة وعدم عدالة، لأنه يسرقه قوة عمله . بما يفيض من قيمة عمله غير المعوض. وأحب أن أنبّه إبتداء الى إن « الفكر » يستعمل هنا بعيداً عن أي معنى « مثالي » او « ثنائي » اننا نتعامل هنا ليس مع « العقل » البشري المفرد، بل مع مراحل تطور العقل الجماعي، البشري كله على امتداد الزمن والأمكنة من مرحلة الخرافة حتى المرحلة الأكثر علمية اليوم . إننا نرى ان الفكر البشري هو حدث اجتماعي ـ بيولوجي معاً . ونحن ضد الفكرة السائدة طويلاً إنه شيء مستقل وكامل منذ ان كان . إن الفلسفة القديمة تتحدث عن الانسان بلغة الفرد، وهي تجزىء الانسان الى جسم و« نفس » او جسم و« عقل » معتبرة العقل او النفس شيئاً يولد كاملاً ومستقلاً عن الجسم والمجتمع والمحيط ولذلك فهي تنتهي الى نتائج مطلقة وثابتة عنه وعن احكامه . وهي في الغالب لا تفسر ما ينجزه الإنسان من علوم وفنون واختراعات على أساس انه نتيجة « للعمل » و« للغة » و« لتراكم الخبرة » و «للحاجة وسدها» و «لتكيف الانسان »، بل باعتبارها « اشراقاً » او « هبة» من قوى خارج العقل والمجتمع والبيئة البشرية،إن فكرة العقل « الفعال » عند ارسطو وفلاسفتنا ، وفكرة أن « المعرفة تَذَكُّر » عند افلاطون هي بعض مظهر هذه الثنائية والاستقلالية في تصورها للعقل. وقد استمرت هذه الأفكار عند من يقول « بفطرية » العقل البشري او المبادىء العقلية . إن الكاتب يرى ان العقل البشري متطور وهو فعالية ، انه نتيجة للعمل البشري وللاجتماع البشري، ولسلسلة طويلة مرت بها الكائنات العضوية كان آخرها الإنسان، كما انه يرى ان العقل نفسه نسبي في احكامه ومتطور يتكامل مع الزمن ليس على أساس فردي بل وجماعي(١٣٤) .

يجعل بعض الباحثين ومنهم هوبهوز مراحل نمو الفكر البشري اربعاً وهي :

١) المرحلة السفلى ، وفيها ساد السحر والمذهب الحيوي بمرحلتيه : مرحلة اعتبار

---

(١٣٤)انظر بالاضافة الى القسم الرابع اعلاه بولتزر ج ١ ص ٣٠٢ ـ ٣٠٧ ، ٣٤٨ ـ ٣٤٩ ، ٣٣٥ فما بعد وكورنفورث ص ٩٤ ، ١٠٥ ، ١٠٧ ، وكيلي ص ٤١ ، وكامنكا ص ١٤ ، ٣٧ ، ٨٢ فما بعد . وحول اهمية العمل من جهة وتطور الكائنات العضوية من جهة اخرى : انظر جارودي ـ النظرية المادية في المعرفة ـ السابق ـ الكتاب كله، وكونستانتينوف ـ السابق ـ الفصل الخاص بنظرية المعرفة ، ومفصل في كتابنا : في الميثولوجية الفصل الثاني .

الموجودات الطبيعية حيّة ، ثم مرحلة اعتبارها مسكونة بالأرواح . وهنا نجد الفكر في بداية تكوينه ، ولم يستطـع التمييز بين الأشياء ، وتسيطر عليه العواطف .

٢) مرحلة الحس المشترك او العام وما يسميه في مكان آخر بمرحلة بـواكير العلم، وفيه بدأ الانسان نوعاً من التمييز بين الأشياء ، والوصـول الى قواعـد عامـة في الأخلاق والتفكير بصورة عملية على الأقل، أي ان العمليات الفكرية المتضمنة في العمل والسلوك لم تُمتَحن طبيعتها ولا دلالاتها .

٣) مرحلة التصورات او التفكير التأملي المنظم ، وتشتمل هذه حضارات الشرق من القرن الثامن ق.م. وحالة التفكير عند اليونان بعد القرن الخامس ق.م. والملاحظ هنـا ان القيم الخلقية مثل العدالة، والأفكار التي كوّنها الانسان عن الأشياء اصبحت عوالم قائمة بذاتها سواء توافقت مع الواقع إم لا ، وأصبح الوصول الى الحقيقة يقوم على أساس جدلي، ويسمّي أوكست كونت هذه المرحلة بالمرحلة الميتافيزيقية، وهي عنده تعقب مرحلة الخرافة وتسبق المرحلة الوضعية او العلمية(١٣٤) . والمهم هنا أن عالم الأفكار، والتصورات انفصل عن عالم الواقع. وكان جون ديوي قد اشار وهو يسجل الخطوط العامة للفكـر الكلاسيكي الى أنه منذ بدأ الإنسان يحاول اخضاع الطبيعة والتكيف لها حدث خطان : خط علمي عملي يستشفه الانسان من احتكاكه بالموجودات الطبيعية ومن محاولة الخطأ والصواب، مثل أن النار تحرق وان بعض الأطعمة سامة . وهذا الخط ظل يتقدم باستمرار متمثلاً في الجانب المادي الآلي من الحضارة . وخط آخر تخيلي، تدفع الانسان اليه الحاجة والخوف، وبدأ هذا بالسحر فالدين فالفلسفة المثالية(١٣٥) .

٤) المرحلة الحديثة وتشمل التفكير من القرن السادس عشر الميلادي، وهي مرحلة اعادة تكوين الخبرة على أساس تجريبي . وتتميز بمحاولة التـأكد من افكـارنا بـالتجارب العمليـة والمختبريـة ، وليس عن طريق المنـطق الصـوري، بـل عـلى أسـاس الدراسـات الاستقرائية التجريبية، هذا في حقل العلوم، وعلى أساس دراسة الشعوب القديمة دراسـة تطورية مقارنة ، هذا في ميدان القانون والأخلاق والمؤسسات الاجتماعية الأخرى(١٣٦) .

(١٣٤ أ)ونجد عند إجتماعيين آخرين محاولات تقسيمية كبرى لتطور البشرية قريبة من هذه ، فمثلاً نجد عند فيكو (١٦٦٨ ـ ١٧٤٤) : الالهية ، والبطولية ، والإنسانية، انظر : بيلخانوف : الواحدية ـ السابق ـ ص ٢١ ؛ وعند سان سيمون المراحل هي : لاهوتية (وهي سيـطرة الدين) وتشمل النـظامين العبـودي والإقطاعي ، ومـرحلة ميتافيزيقية (وهي فترة سقوط النظامين العبودي والاقطاعي) ووضعية وهي نظام المستقبل القائم على العلم . انظر : الموسوعة الفلسفية . ص ٢١٩ ، وطلعت عيسى : سان سيمـون ، نوابـغ الفكر الغـربي (١٤) القاهـرة ١٩٥٩ ، ص ٣٣ فما بعد .

(١٣٥)جوف ديوي : تجديد في الفلسفة . ترجمة امين مرسي قنديل. مؤسسة فرنكلين (بلا تاريخ) ص ٥٦ فما بعد .

(١٣٦)هوبهوز ـ كتابه السابق ـ مقدمة كيزنبرغ له . والقسم الثاني، الفصل الأول والثاني .

في المراحل الأولى التي يمكن الوصول اليها من حياة البدائيين تسيطر الطوطمية والسحر والمذهب الحيوي، وهنا يكون الانسان في اوطأ مراحله، لا يميز بين العقل والمادة، وبين انسان وحيوان ونبات وجماد، فهذه كلها تعتبر عنده على مستوى واحد متقارب اكثر مما يظهر لنا، وهي عنده متحدة بعلاقات خفية هي الوسائل التي يستخدمها السحر، وهي التي جعلت من الممكن قيام الطوطمية . وكان البدائي يعامل الأشياء كلها كموجودات حية، ثم في مرحلة اعلى كأشياء مسكونة بالأرواح ، وكان البدائي يدرك ادراكاً مشوهاً بعض روابط السببية وإن كان يخطيء التحليل والحكم فيعزو تأثير الأشياء بعضها في بعض الى قوى خفية . ونفس الشيء يقال عن مبدأ الذاتية، وفي هذا وذاك نجد التفسير المقنع لمزاولته لعمليات السحر على نطاق واسع .

ولتفهم تفكيره وأخلاقه في هذه الفترة لا بد من تبيان المبادىء الثلاثة التي يقوم عليها السحر آنذاك . وأولها يصاغ هكذا : كلُ ما يعمل أو يؤثر في الأشياء التي تخصني فهو يؤثر فيّ ، فالشعر المقصوص كان جزء من شخص، ثم انفصل عنه ، فإذا احرقته حصل الأثر في صاحبه . ونفس الشيء يقال عن بقايا طعامه واسلحته وظلـه واسمه فهي جميعاً تقوم مقام الشخص، وهذا المبدأ يقوم عند التحليل على فكرة ان الهوية التي ربطت مرة بين شيئين تبقى بشكل من الأشكال مستمرة، فالشعر المقصوص كان مرة جزءاً من صاحبه فإذن هوية ذلك الصاحب تظل في الشعر بعد قصه.

المبدأ الثاني : يقوم على صورة مشوهة اخرى لمبدأ الذاتية ومنطوقه «اذا لم تستطع ان تمسك بالأشياء التي ترجع لعدوك فتستطيع على الأقل أن تجعل شبيهاً لها أو له».من المعدن او الخشب او الطين، فإذا غرزت فيه سكيناً مثلاً حصل التأثير في الأصل. ونلاحظ هنا أن الانسان البدائي لا يميز بين فرد ونوع ، فلو أنه قتل مع مراسيم سحرية دبا واحدا يكون كأنه قتل نوع الدببة كله ، ولو أكلت القبيلة او العشيرة دباً من الدببة فسيصبح نوع الدببة كله موجوداً في العشيرة ، وبذلك يرتبطان العشيرة والدببة برباط واحد وبرمز واحد .

اما المبدأ الثالث للسحر ، فيتعلق برأي ومستوى فهم البدائي للصفات التي للأشياء ، يلاحظ البدائي بالتجربة العملية ان للأشياء تأثيرات معينة ، وهذه التأثيرات مثل الأرواح تماماً منفصلة عن الأشياء نفسها . فيمكن لذلك ان تستخدم لأغراض السحر أي بنقلها الى اشياء اخرى . مثلاً عندما يتقدم السن بالصينيين قديماً يوكلون الى الفتيات صنع ملابسهم،لأن جزءاً من فتوتهن سينتقل إلى هذه الملابس فيؤخر موتهم.وعلى نفس الأساس تقوم محاولة السحر لنقل مرض او وباء الى حجر مثلاً وحرقه او ابعاده في مكان آخر .

فالسحر والمذهب الحيوي بنوعيه وعادات واخلاق هذه الفترة ترجع بشكل رئيسي الى مستوى عقلي واحد، وهو أن البدائي يأخذ كل ما يتصل بالشيء ، صفاته ، مظاهره ، وحتى

اسمه وظلـه ويحولها الى موضوعات لها وجود حقيقي مادي مثـل الأشياء نفسهـا . كذلك فكل شيء يمكن ان ينقلب الى أي شيء فليس هناك في ذهن البدائي حدود، وكأنها كلها ذات هوية واحدة، فالصحن يصير فأرة، وما هو الآن جوهر يصبح علاقة في وقت آخر، ومـا هو صفة يصبح جوهراً في وقت آخر، فمع ان الأفكار قد كُوِّنَتْ بالفعل في هذا الدور فإنها واسعة المعنى وغير ثابتة عند الاستعمال .

وعلينا أن نلاحظ أن الإنسان في هذه المرحلة او بدايتها لا يرتفع إلا قليلاً عن مستوى ما وصل اليه الحيوان الراقي، ولكن الانسان لم يقف عندها كما يفعل الحيوان ، بل نراه في مرحلة تطورية لاحقة ولا يمكن تحديد متى، يهتم بالصفات النوعية التي بمـوجبها تتمـايز الأشيـاء ، وتتوحـد، ويوجـد لها اسمـاء مثل « صلب » و« سـائل » . وبهـذا الاكتشـاف والتعريف حلل العقل البشري تجاربه الى عناصرها الأولية وفي نفس الوقت ربط الأشيـاء المجردة معا فالصلب هو شيء يوصف به الإناء والبيت والطريق، وهو يختلف عن الهـواء والماء وعن الشكل وصفات الاناء الأخرى. وفي مرحلة لاحقة هي مرحلة الحسّ المشترك او العام اصبح الانسان يستخدم المقولات عملياً مدة طويلة قبل ان يدركها ويميزها نـظرياً ، فاستخدم وميّز عملياً الأحجار والناس والخيل، واستخدم وميز عملياً صفاتها كـالصلابـة والطول قبل ان يكوّن تصورات كلية[١٣٧] نوعية عنها . اما لماذا وقف الحيوان الراقي عند مرحلة معينة بينما تجاوزها الانسان ؟ فهذا سؤال معقد، وأقول اختصـاراً سبب هذا ان عمليات الانتخاب الطبيعي والتطور قد وصلت مع الإنسان الى تكوين للمخ والدمـاغ اكثر تعقيداً ومراكـز عصبية ، من جميـع الأنواع قبله ، بحيث يستـطيع الإنســان أن يتجاوز العمليات البسيطة التي يستـطيع ان يصـل اليها الحيـوان الراقي وايضاً سبب آخـر هو إجتماعية الإنسان نفسه ، وتوارث خبراته اجتماعياً واحتفاظه بها في الذاكرة في الفرد وفي المجتمـع ، أي عن طريق العادات والفن ، والعمـران الخ .. ، وقد يكـون سبب ذلك ظهور اعضاء جسمية للإنسان مثل الابهام وانتصاب القامة مما ساعده على العمل وبالتالي تطور عقله تبعاًلذلك، ويعزى هذا إلى العمل واللغة[١٣٨].ومهما يكن فهذه المرحلة التي زاول فيها الانسان عملياً فقط قواعد معينة وافكارا متقدمـة، تلتها مـرحلة وضع المبـادىء والأسماء وقواعد الفكر والتمييز بين الأشياء واعادة تكوين الخبرة على أسـاس التصورات المقـابلة لها ، وجعل هذه الأفكار والتصورات عالماً قائماً بذاته منفصلاً عن عالم الواقع .

تلك هي مراحل تفكير الانسان ، وبالنسبة لتطور الاخلاق، فليس بـامكان احـد ان يشير الى أبعد من العرف كأول خطوة معلومة بدأها الانسان البدائي في حياته الاجتماعية ،

(١٣٧)هوبهوز ـ قسم ثان. فصل اول ، ٣٨١ ـ ٣٨٧ .

(١٣٨)اوضحنا في كتابنا « من الميثولوجيا الى الفلسفة » دور العمل واللغة في بناء المعرفة والحضارة البشرية » ، بما فيها تطوير اعضائه ودماغه. انظر الفصل الثاني منه .

والتفسير الشائع لنشوء العرف هو انـه عادة عـلى فعلٍ مـا يبدؤه شخصٌ مـا او جماعـة فيستحسنه الآخرون، ولكنه يتضمن حكماً على العمل بصيغة غير فردية، أي كقاعدة عامة فهو يتضمن شخصاً ثالثاً محايداً ، فمثلاً اذا ضرب (آ) شخصاً هو (ب) وردَّ الشخص (ب) على الضارب (آ) بضربة مماثلة.. وكان (جـ) يراقب، وقال : إن هذا عمل عادل او غير عادل فإن (جـ) في الأغلب ليس فرداً بل الجماعة كلها او جزء منها ، يضع قاعدة عامة لأنها يمكن ان تستخدم من قبل اخرين في ظروف مماثلة. فها هنا حادثـة تبعها شيء مرض او بالعكس ادى الى جعل هذه الحادثة (الضرب والثأر منه) قاعدة للحياة ، وبذلك تصبح طاعته جزءاً من النظام العرفي للجماعة(١٣٩).ولعل مرد نشأة العرف في النهاية خوف الانسان متوحشاً او متمدناً من ان يعتبر خارجاً عن الجماعـة ، وهذا هـو الأساس وراء ميلنا عموماً الى المحافظة، وهي قوة دائمة . وفي التقاليد تتمثل القوة المهيمنة على هذه المحافظة. والتقليد هو العنصر الفعال للابقاء على قواعد الاعراف وصيـانتها وينـطبق على المتمدنين وغير المتمدنين ما نظمه هنري سجويك في نومه عن روح المحافظة والتقليد :

نحن نفكر كذلك لأن جميع الناس الآخرين يفكرون كذلك .

او لأننا نظن اننا نفكٌر كذلك .

أو لأننا أُخبِرنا كذلك ونفكٌر اننا يجب أنْ نفكّر كذلك .

او لأننا فكّرنا يوماً ما كذلك ونعتقد أننا ما زلنا نفكر كذلك .

ومهما يكن من امر فإن العرف كيفما نشأ، يمثل المرحلة الأولى من الحياة الاجتماعية او درجة الوعي لها وهو القوة الالزامية الأولى التي تحدد سلوك الأفـراد داخل الجمـاعة بقول أمِس في كتابه : سيكولوجية الخبرة الدينيـة : « إن فكرة أن الذنب او الخـطيئة هي كسر فردي او جماعي للقانون الخلقي فكرة جديدة تماماً ، ففي العصور البدائية لا يوجد مثل هذه المسؤولية الفردية . والعمل الوحيد الذي يعتبر عملاً رذيلاً هو كسر العرف ومخالفة ما يسمى بالتابو » . ويقول جيفونس في كتابه مقدمة لتـأريخ الدين : « العـرف هو أقـدم الأنماط التي تظهر فيها فكرة الواجب لضمير البدائيين المتوحشين » . ويقولويست مارك في كتابه : أصول وتطور الأفكار الخلقية : «اذا كان المجتمع هـو المدرسة فإن العـادات هي المدير »(١٤٠) .

وأبرز صفات العرف هي أنه مقدس، ومن هنا فقد حصل على قوة الزام اضافية، وربما كانت الأعراف كذلك لأنها كما يقول انتيجون على لسان سوفوكليس : انها ليست بنت اليوم او الأمس بل هي ازلية ولا يعرف احد متى ظهرت . ويلاحظ هوبهوز ان العرف يمكن

---

(١٣٩)هوبهوز . قسم اول. فصل اول ص ١٢ ، وكرافتسوف ص ٧ .

(١٤٠)معارف الدين والأخلاق ـ المادة نفسها ـ والاشعار عن سجويك ، ايضاً عن معارف الدين والأخلاق .

ان يفقد قوته الالزامية لو امكن تفسيره وكشفه عقلياً عند اتباعه ، والمرحلة الأولى للعرف هي مرحلة الطاعة العمياء له بشكل آلي، وتلتها محاولة تنظيم السلوك على أساس من نظرة ما عن الحياة او تصور جديد للأرواح والآلهة او نمط جديد من المجتمع، فتتغير اسس التفكير وبالتالي مستوى السلوك ودرجته . ولعل ابرز مثل على تبدل الأعراف مقارنة حالة الانسان في طوري المشاعية البدائية (طور الصيد والالتقاط)(١٤١) بطور الزراعة، فالباحثون الاجتماعيون مجمعون على ان المجتمعات الأولى للانسان كانت تقوم على عدم التمييز الطبقي او ما اشبه ، اذ لا وجود آنذاك للعبودية والسخرة ولا وجود لسيد وتابع ، والالتقاط مشترك وكذلك التوزيع ، ولا وجود للملكية الفردية، أو الحقوق الخاصة، او الامتيازات ، والأجنبي او المغلوب يُقتل او يُؤكل ولا حاجة لاسترقاقه . ولكن لم يلبث الأمر بعد ان خلقت الحضارة مشاكلها معها ان تعقد المجتمع، نتيجة لبعض التقدم الآلي إن صح هذا التعبير عن طريق استخدام الانسان لآلات جديدة ساعدته على الانتقال الى طور الزراعة، وبالتالي الى الاسترقاق ليخدم العبيد في المزارع او في قطعان الماشية او سواها . وبالطبع بدأت هنا سلسلة من الاعراف والقيم الجديدة وانواع من الحقوق والواجبات لطبقات المجتمع ملاكاً واجراء وعبيداً ، كما ظهرت مشكلة المِلكية والتشريعات لتحديدها حسب الطبقات، والحفاظ عليها كما تبين في القسم الخامس. ان العادات مع انها اول مظهر للسلوك لايمكن أن تكون قد ظهرت من لا شيء.إن العادات لا تفسر نفسها بنفسها.إن قوة العادة ليس سبباً لظهور المؤسسات القانونية، بل العادات مرتبطة بالاقتصاد والعلاقات الإجتماعية والتطور الاقتصادي ـ الاجتماعي عموما(١٤٢) . لقد اوضح هذا بيلخانوف في رده على لابريولا احد الماديين الاقتصاديين ، بصدد قول الأخير بأن الجهل او قوة العادة تعتبر تفسيراً لظهور المؤسسات القانونية، وان الرمزية Symbolism هي السبب النهائي لكثير من العادات . وقد رأى بليخانوف في هذا القول تفسيراً مثالياً ، يفسر ظهور المؤسسات القانونية وكأنها حصيلة نضال بين الأفكار المجردة . كما انه مع حقيقة ان الرمزية « قد كانت ولما تزل « عاملاً » ذا أهمية لا تنكر في تأريخ بعض الأيديولوجيات غير ان اعتبارها سبباً نهائياً للعادات، هو أمر لا يمكن الاقرار به على وجه الاطلاق. لنأخذ مثلاً كالآتي : لقد كان من عادة البشاق في القوقاز ان تقص المرأة ظفيرتها عند موت الأخ، ولكنها لا تفعل ذلك عند موت الزوج. إن هذا عمل رمزي ينوب عن العادة القديمة القائمة على تضحية النفس على قبر الزوج الميت. ولكن لماذا تمارس المرأة هذا العمل الرمزي على قبر اخيها وليس على قبر زوجها؟ يقول الاستاذ كوفاليفسكي بأن هذا المظهر يمكن ان يعتبر فقط كأثر متخلف من تلك الأزمان البعيدة عندما كان رب الأسرة ـ المتحدة في نسبتها الحقيقية او الموهومة الى

(١٤١)هوبهوز . قسم اول . فصل اول . ص ١٨ ـ ٣٢ .

(١٤٢)بيلخانوف ص ٨٠ فما بعد .

امرأة ما، هي الأم الأولى لكل اسرة ـ هو السليل الأكبر من جهة الأم ، أي اكثر افراد السلالة قرابة للأم . ويستتبع ذلك أن الأعمال الرمزيـة يمكن أن تدرك فقـط عندمـا نفهم فحوى ومنشأ العلائق التي ترمز اليها هذه الأعمال. فكيف تنشأ هذه العلائق ؟ طبيعي ان الجواب على هذا السؤال لا يمكن تلمسـه في الأعمال الرمـزية ذاتهـا ـ ولو انها في بعض الأحيان يمكن ان تكون ذات دلالات مفيدة . فمنشأ العادة الرمزية التي بها تقص المـرأة ظفيرتها على قبر أخيها ، ينبغي ان تفسر من خلال تأريخ العـائلة، وهذا التفسـير لتأريـخ العائلة ينبغي تلمسه في تأريخ التطور الاقتصادي. ففي الحالة التي نحن بصددهـا ـ أي الحالة التي تقص فيها المرأة ظفيرتها على قبر اخيها ـ فإن هذا التقليد قد دام بعـد زوال شكل القرابة العائلية ـ الذي يدين هذا التقليد بمنشئه اليها . هوذا مثال على قوة العـادة الذي تكلم عنه لابريـولا. لكن قوة العـادة يمكن فقط ان تبقي عـلى ما كـان موجـوداً فـي السابق. فهي لا تعجز فحسب عن تفسير منشأ احد التقاليد او منشأ احد الطقوس بوجه عـام، وانما تعجـز عن تفسير سبب الاستمـرار على ممـارسته . إن قـوة العادة هي قـوة استمرارية . فعند تحري تأريخ الايديولوجيـات غالبـاً ما نجـد انفسنا ملزمـين أن نسأل انفسنا عن علة بقاء تقليد معين ، او عادة معينة ، في الوقت الذي نجد فيه أن العلائق التي يدين بمنشئه اليها ... قد انقرضت ... ان الاجابة ... بالحديث عن قوة العادة لا يعدو ان يكون ترديداً للسؤال نفسه في صيغة الاثبات . السبيل الى الخروج من هذه المعضلة ؟ انه سبيل الاتجاه السيكولوجي الاجتماعي. فالعادات القديمة تأخذ بالزوال، والتقاليد القديمة تأخذ بالضمور والاعتلال، عندما يدخل الناس في علائق متبادلة جديدة، ويأخذ النزاع بين المصالح الاجتماعية صورة نزاع بين العادات والتقاليد الجديدة وبين العـادات والتقاليـد القديمة. وليس ثمة من تقليد او عادة رمزية مأخوذة على حـدة يمكن ان يؤثـر على تـطور العلائق الجديدة سلباً او ايجاباً . فإذا ما تمسـك المحافـظون بحرص وحـرارة بالعـادات القديمة ، فذلك لأن فكرة نظام اجتماعي نافع ، نفيس ، مألوف ، مقترن في اذهانهم اقتراناً متيناً بهذه العادات ... وينتج من ذلك ، ان المسألة كلها تكمن في ترابط الأفكار. فعندما نجد ان تقليداً معيناً قد استمر رغم زوال العلائق التي نشأ عنها ... فعلينا أن نفترض أن هذا التقليد لم يكن مقترناً في اذهان المجددين اقتراناً قوياً بفكرة القـديم المقوت ـ كمـا هي الحال بالنسبة للعادات الأخرى . فلماذا ذلك ؟ إن الجواب على هذا السؤال سهل في بعض الأحيان، ولكنه في احيان اخرى متعـذر تمامـاً ـ بسبب نقص في البيانـات السيكولوجيـة الضرورية . ولكن حتى في هذه الحالة ... » فيجب مع ذلك ان نتذكر بأن المسألة لا تكمن في قـوة العادة، وإنمـا في ارتباطات معينـة للأفكار نـاشئة عن عـلائق معينة بـين النـاس في المجتمع »[١٤٣] .

---

(١٤٣) بيلخانوف ص ٨٠ ـ ٨٣ .

لقد اشرت الى سيطرة العرف على الانسان البدائي ... وأنه هو القوة الخلقية او الالزامية التي كان على البدائي مراعاتها في سلوكه ، ونضيف انه كان في الغالب عند الاجناس البدائية تصورات معينة عما تحدثه مخالفة العرف، مثل انه يجلب الشؤم على مخالفه وعلى جماعته، فمثلاً قبائل اليوتس توجب على صيادي الحيتان عدم الاقتراب من النساء في مواسم الصيد، ولكن هؤلاء الصيادين قد يعانون من شرور سواهم ، كأن تكون زوجاتهم غير مخلصات لهم عند غيابهم . فهنا المسؤولية جماعية . ويلاحظ ان كسر العرف وهو معنى العمل السيء عند البدائيين كان ينظر اليه إما باعتباره سبباً مباشراً للمرض او الوباء أو اية نتائج ضارة كالكوارث وهذا يتلاءم مع مرحلة السحر، وإما باعتباره سبباً لاغضاب ارواح معينة او لجعل فاعل الشر أي كاسر العرف او اصدقائه في قبضة روح شريرة ، وهذه تعود الى مرحلة اواخر الحيوية وبداية مرحلة الدين .

ولنبدأ بالتأثيرات السحرية، ها هنا يعمل التابو ، أي الشيء المحرم او الممنوع فعله كشيء له صفة او طبيعة سحرية ردعية أو انتقامية مباشرة. فمثلاً في روتوما نجد المواطنين امناء ولكن امانتهم تنبع من خوفهم من انه اذا تعدى احدهم على طعام يملكه آخر فإن صاحب الطعام يقتل المعتدي بواسطة الطعام نفسه، فالتابو شيء يؤثر مباشرة والذي يخالفه ينتقل تأثير التابو اليه مباشرة، وعندئذ يكون المخالف ليس محلاً للأذى والمرض فقط بل ويستحق الأقصاء عن الجماعة. وتأثير التابو على مخالفه آلي، ومباشر، ولا يحتاج الى تدخل الأرواح(١٤٤) .

ونجد عند البدائيين في مرحلة انضج أي مرحلة الحيوية ان مخالف العرف يخضع لفكرة الأرواح وتدخلها ، فمثلاً يرجع الدوكاتاس سوء الحظ في الصيد الى معصية اقترفت من قبل احد الصيادين او ذويه ضد ارواح الموتى، وطرد المسيء ـ القاتل مثلاً ـ خارج الجماعة سببه انه اصبح رهينة او مكانا لشبح المقتول. وهكذا فإن كل اذى يقع على الجماعة مثل الوباء كالسعال الديكي سببه روح خبيث، وأرواح الموتى مثل الناس الأحياء ترى شرا ما يرونه شراً وترى خيراً ما يرونه خيراً ، فهنا اصبحت الأرواح البشرية ارواح الموتى هي الحارس الأعلى لأخلاق العائلة او الجماعة . فاذا قتل ابن اباه ، فإنه يعاقب بالشبح Ghost ، تماماً كما كان يمكن ان يعاقب من قبل المقتول لو لم تكن الضربة قاضية . ومن هذه الفكرة بعد توسيع قليل ظهرت فكرة أن روح الأب يجب أن تعاقِب (بالكسر) على الشرور. وان ارواح الأجداد القدماء يجب ان تشارك في عملية الثأر او العقاب . ونلاحظ هنا انه ليس العرف الأعمى ، بل ارواح الموتى اصبحت هي الحارس على الاعراف والقواعد المرعية في السلوك للعائلة التي تنتمي الى تلك الأرواح . وغالباً ما تنسب هذه الأعراف الى

---

(١٤٤)هوبهوز . قسم ثان . الفصل الثاني. ص ٤١٩ ـ ٤٢١ .

جد قديم ، ولذلك تبقى روحه محافظة عليها ، ويشتد غضبه وعقابه لمن يحاول مخالفتها . فمثلاً عند قبائل شمال نهر هربرت Herbert River يوجد اعتراف بموجود يسمونه كوهين Kohin وتنسب له بعض قواعد التابو الخاصة بالزواج وبعض الأطعمة الممنوعة ، وعندهم انه مع اعتزاله الأرض وسكنه المجرة فإنه يتجول في الأرض احياناً قبل منتصف الليل ويقتل كل من يلاقيه لأنه غاضب من كسر احفاده لتلك القواعد .

وعلى العموم فالغالب في مرحلتي السحر والحيوية بشقيها هو ان الأرواح هنا ليست اخلاقية، لأن الروح يهتم فقط بالتصرفات التي تتعلق بتشريعاته في الجماعة، وبشكل عام مستوى السلوك هنا ضيق لا يتعدى العائلة او العشيرة التي تنسب الى روح جد واحد . والمتوحش هنا يصلّي بشكل مباشر ليحقق الروح له رغباته جميعاً ، من دون ايه مراعاة لما نسميه اليوم الزامات خلقية، وهو لا يحاول حتى الدفاع عن مطالبه وقضيته وشرح عدالتها ، كما يفعل الانسان اليوم عندما يدعو الله ، فالهندي من قبائل النوتكا يرجو « كوهوتز » العظيم وهو يتهيأ للحرب قائلاً : « ايه كوهتز العظيم . دعني اعيش، بدون مرض، جِدْ العدو، لا تخف منه ، جده نائماً واقتل اكبر عدد منه » فها هنا تتحرك الروح بنفس ولنفس الاعتبارات التي يتحرك لها المتوحش نفسه، فالقرابين والأضاحي تريحه ، وهو يدفع مقابلها ، وهو يقف الى جانب اصدقائه كما يقف الرجل البدائي، ويكره اعداءه(١٤٥) .

وفيما عدا ذلك فإن بقية صفاته تؤخذ من الشيء الذي هو فيه او الهدف الذي يزاوله ، فمثلاً روح الوباء توصف بالشر. والخلاصة فإن عبادة الأرواح الشريرة، وليس الأرواح الخيرة، لهو اكبر دليل على انخفاض المستوى الخلقي للمذهب الحيوي(١٤٦) . ويقرر بليخانوف اعتماداً على تايلر، وعلى الضد من كوفاليفسكي، (والأخير يرى استناداً لفحصه للمعتقدات الدينية لدى البشاق أنهم لا يزالون في مرحلة عبادة الطبيعة Animism حسب تسمية تايلر، وان هذه المرحلة تتسم بتقرير تبعية الأخلاق والقانون للدين) أقول يقرر بيلخانوف ان تايلر في الحقيقة يرى أن عبادة الطبيعة بشكلها البدائي في المذهب الحيوي ليست ذات تأثير لا على الأخلاق ولا على القانون، ففي هذه المرحلة من التطور يرى تايلر « أن علاقة الاخلاق بالدين ليست إلا علاقة ترجع في اصولها الأولى فقط، وليس في

---

(١٤٥)هوبهوز كذلك ص ٤٢٥ ـ ٤٢٧ ، وبيلخانوف ـ كتابه السابق ـ حاشية (١) على ص ٧٤ ، يقرر المؤلف اعتماداً على تايلر ان عبادة الطبيعة المذهب الحيوي في العهد الهمجي يخلو من الوازع الخلقي، وان الخرافات الدينية البدائية لا تتداخل مع الافكار الاخلاقية والقانونية إلا في مرحلة معينة وعالية نسبياً من مراحل التطور الاجتماعي، والاشارة الى كتاب تايلر : الحضارة والمدنية. لندن ١٨٧١ ، ج ٢ . ص ٣٢٦ ، وكذلك جارودي ، ماركسية ـ ص ١١٤ ـ ١١٥ ، ولا يسع المقام لايراد النصوص عنه .

(١٤٦)هوبهوز ـ كذلك ـ ص ٤٢٧ .

كليتها ، الى الحضارة الأولى في شكلها الجنيني.إن عبادة الطبيعة في العهد الهمجي تكاد تكون خلوا من ذلك الوازع الخلقي الذي هو بالنسبة للعقل المهذب الحديث، الباعث الأصلي في الدين العملي... إن القوانين الخلقية تقف على ارضها الخاصة. ويرى بليخانوف بناء على هذا « أن الخرافات الدينية لا تتداخل مع الأفكار الأخلاقية والقانونية الا في مرحلة معينة وعالية نسبياً من مراحل التطور الاجتماعي »(١٤٧) .

وقد تمت خطوة اخرى في تطور الأخلاق، في مفهوم العدالة، في معنى المسؤولية ... الخ عندما تصور الانسان الأرواح تصوراً أفضل، بأن جعلها تزاول شيئاً من الحياد دون اهتمام بمصلحتها الشخصية، وهنا بدأ مفهوم العدالة يظهر للأفق . هنا اصبحت بعض الأرواح تراقب الأعراف وتوقع العقاب بالخارجين عليها بنوع من خياد القاضي، والمثال على ذلك الأرواح المسماة بالايرنيس Erinys كانت اول الأمر ارواحاً متخيلة في الظلام تعمل في مناسبات محدودة فقط وذاتية ، مثلاً عند غضب الوالدين او عند كسر عرف معلوم ، وهي عند هومر روح تطوف بالجحيم شديدة الثأر والانتقام، ثم اعتبرت قوة تحت تصرف كل من له حق لدعوتها للانتصاف له ، ثم اصبحت روحاً تحافظ على اجزاء معينة من الأخلاق. ففي الحالة الأولى عندما كانت مجرد آلة للانتقام لا يوجد شيء من الخلقية، ولكن في الحالة الأخيرة عندما اصبحت كمراقب محايد ضد كسر القوانين الخلقية يظهر العنصر الخلقي واضحاً(١٤٨) .

ونجد الأرواح نفسها تحصل على صلاحيات اكبر فتصير الهة محلية او قبلية ، مهمتها رعاية الأخلاق فمثلاً يرى الكومانش أن روحاً عظيمة تعاقب الكذابين وفاعلي الشرور الأخرى، وعند سكان ساحل صالح ينزل الموجود العظيم من السماء ويعاقب الأشرار، ووفقاً لقبائل البلاك فيت فإن الشمس رحيمة وخيرة مع الذين يعملون الصحيح والمرأة القلقة منهم على ابنها المريض تبني بيتاً للشمس وتقسم انها لم تزن . وعلى العموم فإن الآلهة اصبح منوطاً بها رعاية الأخلاق، ولكن وفقاً لنظرة وتحديدات العرف والتقاليد السائدة للسلوك الحسن والسيء .

وعندما تطورت فكرة الانسان عن معبوداته ، ووصل الى فكرة الاله الأعلى ، أصبح هذا الاله هو الراعي للجميع ـ وليس لفئة معينة ـ وللخير الأكبر من النظام الخلقي ـ وليس لفرع واحد منه ـ وذلك في مطلع بداية تكون الأديان الروحية . ولكننا لم نصل هنا بعد الى نظام اخلاقي عالمي، ولا الى مبدأ ان الله خير بالضرورة وبالطبع لأنه اله. فآلهة الشرك ذات اخلاق سيئة فهي نفسها تزاول الشرور وتعاقب لجرمها فمثلاً ابولو أُجبر ان يصير عبداً ، وهي ترشى بالقرابين ، بل تقوم بوضع الدوافع للخطيئة في عقول الناس ونفوسهم ثم

---

(١٤٧)بيلخانوف . حاشية ص ٧٤ ، ويستند على « الحضارة والمدنية » لتايلر . لندن ١٨٧١ . ج ٢ ص ٣٢٦ .

(١٤٨)هوبهوز ـ كذلك ، ص ٤٢٨ .

تحاسبهم على ذلك . فالالهة هنا قوى تخويف وتطميع اكثر منها قوى خلقيـة بالمعنى الذي نفهمه اليوم ، ومع ذلك فقد أدت هـذه التصورات فـوائد عـظيمة لضبـط سلوك الانسان آنذاك . يقول باجيهوت : « وهكذا فإن الدين ـ في تلك المرحلة ـ قد أحكم النـير كلياً عـلى الجنس البشري، فقد وضع للقوانين القائمة جزاءات وعقوبات تحميها ، عقوبـات مخيفة بحيث انه لا احد يحلم بأن لا يطيعها ، واصبح لكل جماعـة واجباتهـا في خضم الطقوس والأسرار الماورائية ، ان كل مؤسسة لها ما يبررها ، وفي تلك الأوقات ... » في تلك الأوقات العصيبة اصبح التخويف بالأرواح والالهة ضابطاً عواطف الناس ورغباتهم الجامحة، وفي تلك الأوقات حيث كان المستوى الخلقي واطئاً والميول الفطرية والمتوحشة على أشدها ، فإن مثل هذه الاعتقادات والتخويفات كانت ضرورية وفعالة » . وشبيه بهذا القول وأقـدم منه بأكثر من الفي سنة نص فريد لأحد السفسطائيين وهو كرتيياس المتوفى سنة ٤٠٣ ق.م ، وملخص فكرته : أنه عندما عجزت القوانين الوضعية كالأعراف عن معاقبـة الأعمال غـير المكشوفة لسلوك الناس، اخترع حكيم فكـرة الالهة التي تعلم مـا ظهر ومـا بطن لضبـط الشرور غير المكشوفة ايضاً .

يقول كريتياس : « كان هناك وقت ، كانت فيه حياة الناس غير منتظمة وكان الإنسان عبداً للقوة، ولم يكن ثمة ثواب للفاضلين ولا عقاب للأشـرار. ثم كما اعتقـد اوجد النـاس قوانين الثواب والعقاب لتحقيق العدالة وعقاب المسيئين . ولكن لما اصبحت هذه القوانـين تمنع الناس من اقتراف الجرائم المكشوفة والعلنية وبدأ الناس يفعلونها سراً ، ابتدع حكيم ذكي الخوف من الآلهة ، وذلك كوسيلة لإخافة الأشرار، فادخل فكرة الالهي او الدين قائلاً يوجد اله دائم الخلود والحياة يسمع ويرى بعقله ويفكر بكل شيء وله طبيعة الهية تستطيع ان تسمع وترى كل ما يُعمَل، حتى انك اذا خططت للقيام بأي شيء سراً فسوف لن تنجو من الالهة لأنهم يمتلكون عقولاً مذهلة ... » (١٤٩).

ومع ان المسألة ليست مسألة اختراع بهذه الصورة، إلا ان كـريتياس وبـاجيهوت يعبران عن نقطة واحدة هي ان الناس صاروا عند مرحلة معينة من حياتهم محتاجين الى قوى عليا لضبط سلوكهم وقوانينهم . ومنذ هذه الفترة والى وقت متأخر وما زال الآن على نطاق واسع يتصـل الواقعي الأرضي بالمـاورائي بأشكـال مختلفة تمتـد من تصور ارواح شريرة منتقمـة الى تصور اله عـالمي، وان الميثولوجيـا والدين والميتافيـزيقا تتقـاسم خطأ مشتركاً وتتبادل المراكز ، بحيث يبقى المقياس الخلقي والوازع الخلقي اليـوم ومنذ الوف السنين في الأعم الأغلب مقياسـاً ووازعاً خـارجياً ، وليس مقيـاساً داخليـاً فرديـاً . يقول جارودي : « ان مناط الأخلاق لم يطرح نفسه في بداية الأمر كمشكلة، بل هو قد فرض ذاته

(١٤٩)يوجد النص كاملاً في

Kathleen Freeman: Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers, London. 1966. P. 157-158 .

على شكل اسطوري، شكل حكاية تُروى او وحي يُهبط، اي بتدخل علوي : من ألواح حمورابي الى وصايا موسى العشر . وهو حتى حين أصبح مادة للتفكير لم يتحول دائماً الى مشكلة، بل الى تبرير، بدليل النظريات الاجتماعية المحضة التي تتسم عامة برد « القيمة » الى « الحقيقة » ، وبرغم اعطائنا في آن واحد، على شكل وصف موضوعي لطبيعة الانسان الاجتماعية، تفسيراً وتبريراً للقسر او للعقد .

وهذه « الأيديولوجية » التبريرية تسبغ على نفسها ثوب « العقل » : اذ أن كل طبقة اجتماعية، على مدى التأريخ، قد اسبغت اسم « العقلانية » على ما يلائم مصالحها الطبقية . وقد حلت هذه « الأيديولوجيات » التبريرية محل الأسطورة والوحي، منذ الأمثولة المحافظة التي رواها « سينينوس آغريبا » حتى نظريات « سبنسر » في « علم الأعضاء » ومنذ « قوانين » افلاطون الى « فلسفة الحق » التي وضعها هيجل(١٥٠) . ويرى البعض ان انتقال الاخلاق من المجتمع ، من الطبيعي الى ما فوق الطبيعة والمجتمع .. حدث في الماضي السحيق عندما اصبحت ادارة القانون منحصرة في رئيس او رجل طبيب تجمعت حوله معاني القداسة، ويدعي انه يستمد قوته ونفوذه من اجداد القبيلة الالهة ، وان كل ما يعمله انما هو بمساعدتهم وباسمهم(١٥١) . لقد رأينا الآن ان الدين والأخلاق صارا متصلين عندما ظهرت فكرة الاله الأعلى في فترة الشرك . وفي الوقت نفسه نجد ان هذا الاتصال يتحقق في خط آخر، اعني فكرة العقاب الاخروي، فمنذ لاحظ الانسان عدم تطابق العدالة مع الفضيلة،اعني ان الأشرار غالباً ما يفلتون من العقاب في هذه الدنيا، ظهرت فكرة عالم آخر للعقاب والثواب، ولكن هذه الفكرة، ككل شيء فكره الانسان او صنعه او اكتشفه او اعتقده لم تظهر بهذا الشكل الذي نعرفه الآن بل تدريجياً على مدى احقاب طويلة فنجد شيئاً منها عند المتوحشين بأشكال مختلفة ، وهي عند هؤلاء امتداد للمذهب الحيوي القائل بوجود روح في كل شيء . وهذه الروح تستمر في حياة شبيهة تمام الشبه بحياتها الأرضية . ان رفاهها ودوامها بعد الموت يقوم ليس على اعمالها في هذه الحياة،وانما على ما تتسلمه من عناية الأقارب والأحفاد بعد الموت فيجب ان توارى في القبر كما ينبغي، وتسكن في بيت وان تطعم كفاية . وهذا هو التصور السائد وراء فكرة الواجبات نحو الميت حتى بعد ان تطورت المسألة وادخلت فيها عناصر جديدة . وهذه العناصر بأشكالها المختلفة لم تكن بشكل عام خلقية ، ففي بعض الأحيان يبدو عند البدائيين ان الحياة الأخرى امتياز لبعض الطبقات فقط كما عند التونكانس Tongans حيث يسترجع الميت مكانته السابقة في هذه الحياة عند

---

(١٥٠)جارودي : ماركسية ... ص ١١٤ . وهذه اسماء كتب لهؤلاء . واغرَيبا هو قنصل روما عام ٥٠٣ ق.م. و« مبادىء فلسفة الحق » عنوان كتاب لهيجل ، وهو مترجم الى العربية بهذا الاسم . ترجمة تيسير شيخ الأرض. دمشق ١٩٧٤ .

(١٥١)معارف الدين والأخلاق ـ نفس المادة ـ

انتقاله الى حياته الأخرى، واحيـاناً يتـوقف الحصول عـلى الجنة عـلى نوع الميت ، فعنـد الميكرونشيانس من يموت بسلام يصل الجنة، بينما يسقط البقية في جهنم .

وتعتقد قبائل « الوالهالا » ان اولئك الأفراد الذين عملوا جيـداً في هذه الحيـاة اي الذين ثأروا لأنفسهم كثيراً واكلوا اكبر عدد من اعدائهم سيعيشون في جنات جميلة بينما سيعذب الجبناء . ومهما جال في ذهن القارىء عن تصورهم هذا للعمل الجيـد، وهو امـر يمكن ان نفيد منه عندما نتحدث عن نسبية القيم، فإن المهم هنا انه من الصعب ان نحدد عند البدائيين كيف يكون الجزاء متوقفـاً على عمـل الانسان نفســه في هذه الحيـاة وكيف يحاكم ، او ما هي الوسيلة لموازنة شروره مع حسناته . ومع أن فكرة حياة اخرى ظهرت مع المذهب الحيوي الا أنهـا ليست اعتقاداً ســائداً في هــذه الفترة، وهي عـلى العموم في دور التكوين، والأهتمام بفكرة العدالة ضئيل هنا. ولكن في طور الشرك وبدء الأديـان الروحية تظهر الفكرة بشكل محدد فعند المصريين تعاني الروح محاكمة امام اوزيريس ونفس الشيء عند المكسيكيين حيث يملكون كتاباً للموتى شبيهاً بما عند المصريين . وهكذا يبدو ان طور تعدد الآلهة في مراحله العليا يتجه الى تنظيم الصورة المشوشة عن العالم الآخر، ولكننا لا نجد فكرة العالم الآخر عند البابليين واليهود ولم تصبح مركزية عنـد اليونـان إلا على يـد النحلة الأورفية(١٥٢) .

والآن كيف وصل الانسان الى ما هو خير وما هو شر، وما هي الطريقة ليتخلص من الشرور، وكيف عاقب ويعاقب الخارجين على ما يراه المجتمع خيراً او شـراً ؟ في المراحـل المبكرة لنشأة الاخلاق كان الناس يستخدمون طريقتين للتعامل مع الشرور الأولى تستنـد الى السحر والأخرى الى الدين واحياناً يمتزجان . في الطريقة الأولى: تعتبر الشرور ـ وأي كسر او مخالفة العرف والتابو ـ شأنها شأن الموجودات الشريرة اشياء يمكن بطرق مناسبة فصلها وابعادها عن الانسان او المكان او الجماعة، فيمكن ان تسحب من الذين اقترفوها وتوضع بطرق مراسيم سحرية في حيوان او انسان او صخرة، وكبش الفداء هذا يحمل هذه الذنوب ويبعد في الأقاصي او يُدمَّر. فمثلاً عند الصينيين تمثل امراض ومصائب الناس خلال السنة السابقة بمجموعة من الأحجار وقطع الحديد وتوضع في قارورة ثم تنسف في حفـل مقدس. ومن المهم هنا ان نلاحظ ان المقدس عند البدائيين لا يعني نفس معنـاه عندنـا ، عندنا المقدس والطاهر مترادفان ، اما عند الأقدمين ، حتى في شريعة موسى فإن المقـدس والقذر ليسا متناقضين بالضرورة ، الشيء المقدس يساوي المُحرّم، وهو مقدس او محرّم لأنه مليء بالتأثيرات الخطرة، والمقدس يعني هنا الشيء المعزول لخطره او لأنه خصص للاله او للروح ليتصرف به كيف يشاء(١٥٣) .

(١٥٢)هوبهوز ـ كذلك ـ نوت (٤) على ص ٤٣٢ ، وكذلك ص ٤٣٤ ـ ٤٣٨ .

(١٥٣)هوبهوز ـ كذلك ـ ص ٤٣٩ ـ ٤٤٠ .

اما الطريقة الثانية للتخلص من الشر، فتتعلق بـالأخلاق في مـرحلة سيادة المـذهب الحيوي ومرحلة الدين، وفيهما نجد ان الشر أو الخطأ هو ازعاج لروح ما، روح الأجداد، أو روح عليا، إما لمخالفة شرائعها، او لعدم تقديم القرابين لها. وهنا تكون عملية التخلص من الذنب او الشر إما بالتخلص من الروح الغاضبة نفسها وإما بالعمل على ارضائها بالقرابين، والملاحظ وجود طريقة ثالثة وسطى بين هاتين الطريقتين وهي بأن ينكر المذنب انه فعل ما فعل ويعدِّد جميع ذنوبه في حفل خاص وينادي جميع الأرواح او الالهة المنوطة بكل ذنب من ذنوبه، ثم يطلب منها الغفران كما نجد في بابل ومصر. ولنكتف بمثال واحد من بابل : يتقدم المخطىء وينادي الآلهة بأسمائهم بأن يقول : أيها الإله الفلاني كن غفوراً ثم يقول بعد ان يعدد جميع الآلهة :

أنا لا اعرف الذنب الذي اقترفته .

ليكن مغفوراً الذنب الذي اقترفته .

لتحمل الريح الذنب الذي اقترفته .

ثم يعدد جميع ما يخطر في البال من ذنوب فعلها او لم يفعلها ويطلب لها الغفران ، ثم تحرق قائمة الذنوب او تلقى في الماء(١٥٤) . ففي هذه المـراحل الأولى السحـرية والحيـوية والدينية المبكرة نجد ان طريقة التعامل مع الشرور هي اما بنقل اثر او روح المرض او الشر الى شيء واتلافه وإما بتخويفها، وإما بخداعها (انكار الفعل او الذنب) . وبعد أن تطورت فكرة الروح وحل محلها الاعتقاد بالآلهة اصبحت طريقـة التخلص من الذنوب والشـرور بتقديم القرابين لارضاء الآلهة ، وليس في هذه الطرق فكرة أخلاقية بمعناها اليوم، ثم بدأت فكرة العدالة والمسؤولية الفردية تظهر بشكـل واضح عنـدما أُقِـرَّ لبعض الأرواح والآلهة صفة القضاة المحايدين الذين يعاونون المـظلوم ويعاقبـون القاتـل لأنه قـاتل وفق قـانون محايد. ولكن الالهة قبل ظهور الأديان الكبـرى في الصين والهنـد والشرق الأدنى لم تكن موجودات كاملة في تصوره ولم تكن خيِّرة دائماً وبطبعها، فإن بعضـها كـان يمثل العواطف الانسانية الشريرة. ولكن هذه التصورات الأخلاقية والتي كان يزاولها الانسان عمليـاً في مـرحلة الحس المشترك قبيـل القرن الثـامن قبل الميـلاد لم تلبث ان انفصلت عن الواقع ورفعت بعد القرن الثامن الى مصاف المثل والنماذج واصبحت عـالماً قـائماً بـذاته وهـدفا للسلوك الانساني، وهنا تظهر المـرحلة الثالثـة مرحلة التـأمل والتصـورات عند المـذاهب الشرقية كالزرادشتية والبوذية وعند اليونان ، وفي فلسفتهم ابتداء بسقراط. وقد اتخذت في هذه المذاهب الشرقية صورة حادة من وحدة الوجود او الزهد . وبصورة عامة فإن مهمة الأخلاق في هذه المرحلة عند هذه الأديان هي ان يصل الانسان الى خيره وخلاصه بنفسه وداخل نفسه بأن يخلع فرديته وكل مـا يصله بالعـالم الحسِّي لكي يتهيأ للاتصـال وربما

(١٥٤)كذلك ص ٤٤٢ ـ ٤٤٣ .

للاندماج او الفناء بالعالم الروحي او بالموجود الأعلى .

اما عند فلاسفة اليونان المثاليين فقد رفعت الفضائل الى مصاف المثل، وصار العالم الحسي سجناً وخطيئة ينبغي الخلاص منه من اجل حياة فضلى بعد الموت مع التأكيد على الفضائل الفكرية واحتقار الفضائل العملية المتعلقة بالعمل والزراعة والحرف(١٥٥) .

واستمرت هذه الصورة سائدة في الأعم الأغلب الفلسفات الدينية والمثالية طيلة العصور الوسيطة وإلى وقت متأخر من عصورنا الحديثة.

وقبل ان نجمع شتات هذه اللوحات المستعرِضة لتطور فكر واخلاق الانسان من المهم لتكملة الصورة القاء نظرة على تطور فكرة القوانين الوضعية والمسؤولية القانونية . وهنا نجد خطين كلاهما يبدآن من بداية واحدة اعني من العرف، الأول يبدأ من العرف ، ومخالف القانون هو مخالف العرف وهو يُعاقَب وكذلك الحيوانات بل والجمادات لأنهم جميعاً اصبحوا ـ عند قيامهم بكسر العرف، او تسببهم بكسره ـ محلا لقوة سحرية مؤذية معدية او لروح شريرة، ولا بد من التخلص منها اما بتحطم ما حلت فيه واما بتطهيره، والمسؤولية هنا جماعية بمعنى ان مخالفة أي فرد للعرف او اغضابه للأرواح قد يوقع الأذى في الجماعة كلها او على الأقل في اقربهم اليه. وهذا التصور للشرور استمر صاعداً ، وكلما وصل الانسان الى تكوين صورة اقوى وأمثل عن الأرواح والآلهة كلما زادت سلطاتها واصبحت اعمالنا نتائج لتقديرها وارادتها وتدخلها، وما زالت فكرة عزو العمل الخاطىء والشرور والخيرات الى قوى فوقانية حية في تفكيرنا الحاضر على وجه العموم . هذا هو الخط الأول، خط ينسب افعالنا الى قوى ما عليا . **اما الخط الثاني** فهو عملي واقعي فالإنسان لم يستطع بين حين وآخر إلا ان يعترف بما تقدمه له الخبرة ومن هنا تطور خط آخر مناقض للأول في تصور الانسان للشرور ومصدرها والمسؤولية عنها . أي بعزوه الى الانسان نفسه، ونجد هذا الاعتراف الواقعي، هذا الخط الثاني موجوداً بشكل غير واعٍ في نفس التصور الأول الماورائي للشرور ومصدرها. اعني عندما يجعل البدائي فاعل الشر نفسه، وليس ايا سواه ، محلا للشر او للروح الغاضبة، ولذلك يجب ان يقتل او يطرد(١٥٦) . فهنا يظهر اثر الخط العملي الواقعي في تحديد المسؤولية ضمنياً وربطها بالفاعل نفسه على الرغم من ان وعي البدائي آنذاك يجعله ينسبها الى ارواح اخرى جعلت الفاعل مجرد آلة

---

(١٥٥)كذلك ص ٤٤٢ ـ ٤٤٦ ، والفصل الثالث ص ٤٥٩ ـ ٤٨٨ ، ويوجد تفصيل لأخلاقيات الاديان الشرقية في مصر والهند والصين واليهودية والمسيحية والإسلام والحركات الدينية المتأخرة في كتاب : المذاهب الأخلاقية الكبرى . الفصل الرابع . ص ٦٣ فما بعد . وحول رفع سقراط وافلاطون وآخرين للفضائل الى مثل مع تحليل جيد للأسباب الاجتماعية والعرفانية لمثالية افلاطون واحتقاره للعمل اليدوي : المدخل ـ جون لويس ـ السابق ـ الفصل الثاني كله .

(١٥٦)كذلك القسم الثاني. الفصل الثاني. ص ٤٣٩ فما بعد .

للتنفيذ. وسيستمر هذا الاعتراف بالواقع حتى نصل الى الزامات وعقوبات يفرضها المجتمع في حقلي القانـون والأخلاق تبتعد كثيراً عن الخـط المافـوقي وتتضمن اعترافـا واقعيـاً بالمسؤولية الفردية او الجماعية، نجد ذلك في عمليات الثأر بين قبيلة وقبيلة او بين شخص وآخر،ونجده في القـاعدة الشهيـرة « السن بالسن والعـين بالعـين » التي نجدهـا في سفر الخروج، وأقدم من ذلك في مسلة حمورابي[157] وسنجد هذا الخط الواقعي لتحديد مصدر الشرور والمسؤولية في الأديان والفلسفات المثالية متوازياً مع التصور المافـوقي أي الخط الأول. هذه الثنائية التي وجدناها ليس في الأخلاق والقانـون فقط بـل في فكر الانســان في المرحلة الثالثة مرحلة التأمل والتصور، الثنائية بين الميتافيزيقا من جهة والعلوم والحـرف والفنون العملية من جهة اخرى. أليس شيئاً عظيم الدلالة ان الفيلسوف المثالي الذاتي ما زال يسلك بموجب هذه الثنائية، فنجـد فيلسوفـاً مثل بيـركلي او مـالبرانش ، من الزاويـة الفلسفية، يجعل العالم مجرد افكار وينكر الوجود المادي للاشياء ، ومع ذلك فهو لا يمتنع عملياً عن تناول طعامه او تبديل ملابسه اذا اتسخت ؟

نعود الى توضيح الخط الواقعي في الأخلاق، فنجده يتطور هو نفسه، فقاعدة السن بالسن نجدها اول الأمر تطبق حرفياً ، فإذا قتل شخص بسقوط رجل عليه من شجرة فإن شخصاً آخر من اقرباء المقتول مثلاً او من قبيلته عليه ان يسقط على القاتل بنفس الطريقة، وهو وحظه؟ ثم حلت فكرة التعويض محل الثأر ومحل العين بالعين، التعويض بماشية او ما أشبه،وكما أن مسلة حمورابي تبين لنا أن قاعدة السن بالسن وغيرها من القوانين كانت تطبق تطبيقاً طبقياً اعني ان ما يترتب على قتل حر لعبد او رجل لامرأة غـير ما يتـرتب لو انعكس الأمر، كذلك نجد ان التعويضات العينية او النقدية طبقية ايضاً . على انه في كـل هذه الأحوال لم يكن هناك تمييز بين الفعل العمد والعرضي، المهم ان الضرر قد حصل فلا بد من قصاص او تعويض. ثم خف دور المسؤولية الجماعية وبدأ التمييز بين العمل العمد والعرضي[158] . وقد انعكست هذه التطورات في الأديان الكبرى[159] .

فبالنسبة لليهودية صار معلوماً منـذ كتب سبينوزا كتـابه « الأخـلاق » ان السلطة الخلقية والتشريعية خارجية، وكذلك مصدر الأخلاق، يتمثل ذلك في اله اقرب ما يكون الى رئيس قبيلة . يقول هوبهوز : « يهوه Yahueh » هو ليس الهاً للجميع بل لاسرائيل فقـط، وحتى في Deute Ronomy نجد اعترافاً صريحاً ببقية الآلهة ولكن على بني اسرائيل عبادة يهوه فقط «Deut.V.7» وسكان السماء الهة عَيَّنهم يهوه لحماية الأمم الأخـرى في العالم،

---

(١٥٧)المادة ١٩٦ من « العين » والمادة (٢٠٠) من السن ، عن هوبهوز . قسم اول . فصل ٣ ص ٧٤ .

(١٥٨)كذلك ص ٧٥ ـ ٨٧ .

(١٥٩)التفاصيل في : هوبهوز : قسم ثان. فصل (٤) ص ٤٩٠ فما بعد، وكرسون ج ١ . ص ٩٢ فما بعده والمذاهب الاخلاقية الكبرى . ص ٧٦ .

واختص هو بعبادة بني اسرائيل له، بينما يعبد بقية الناس الآلهة الباقين . والذي جعل يهوه افضل الالهة هو عدم حبه للقرابين، بل للعدالة، فهو موجود مثالي ليس لأنه « أوحد » بل هو « اوحد » لأنه موجود مثالي. وهذه الفكرة عنه كأوحد ظهرت متأخرة في الفكر اليهودي، وهي نتيجة، لا سبب ، لتغير تصورهم عنه. وفي المراحل الأولى كان شخصانياً يمشي في جنة عدن في المساء البارد ويشم رائحة القرابين ويعلن انه سوف يلعن الأرض من أجل خاطر البشر. وعلى العموم كان يخاف من الناس الذين صنعهم اذ ربما يحصلون على قوة فوق ما يجب « آدم اصبح واحداً منا » . واذا كان للناس لغة واحدة يستطيعون الوصول الى السماء ببناء ابراج عالية، لذلك وزعهم الله وجعل لغاتهم متفرقة . ولكنه يستطيع ان يظهر في الظلمة الشديدة او في الشجرة المستقلة، وهو احياناً ـ بصورة سحرية ـ خطر على عباده . فإن لمس الشجرة المقدسة «ARK» أو النظر الى الله خطر للغاية ومميت . وهو يسكن جبالاً معينة . وهو يبدو كإنسان او بصفات انسان، كرئيس نصف بربري، ومع انه اقوى من الانسان فهو غيور كما يصف نفسه، يستطيع ان يعاقب الأبناء بجريرة الآباء وفقاً لقواعد المتوحشين في المسؤولية الجماعية. ويخطيء احياناً ، بل غالباً فيعترض عليه موسى ويدعوه الى تدبر الحكم عندما يستعجل في قرار او عمل ما. نعم هو مصدر التشريع والحق والباطل لأنه مصدر القانون ولكنه قانون شعب متوحش محب للحرب، قانون يتضمن كل صفات الأخلاق الجماعية وبشكل مبالغ فيه. ويهوه رجل حرب حتى انه يصر على افناء الكنعانيين جميعاً . وشريعته تعترف بالثأر الدموي حتى عندما يكون العمل او الجرم غير مقصود. ومع ذلك فإن تشريعه يتضمن آنذاك خير ما في النظم القديمة البربرية مثل مساعدة الفقراء والأيتام والأرامل ومنع الربا «Usury» وحماية عبيد اليهود وإمائهم. وقد تحول هذا الدين اعتبارا من القرن الثامن ق.م الى عبادة روحية لإله واحد خالق وحاكم للكون كله، هو مصدر العدالة الاجتماعية والرحمة والحب. ويهمنا هنا من الخطوات الجديدة التي اضافها هؤلاء الأنبياء تدريجياً ما يلي :

١ ـ الاحتجاج ضد القرابين كوسائل لازالة الذنوب، وبدلاً منها صار الإله يريد حكمةً وعدالة تجري كالمياه والجداول العظيمة، وتطور هذا الى ضرورة عبادة اله روحي بشكل روحي وبصدق . فها هنا نرى تطور فكرة العدالة، في البداية يزيل الانسان شروره بالسحر، بطردها بعيداً او نبذها وعدم الاقرار بها ثم باجراء صفقات مع الالهة بالقرابين . وقد بدأ الشعور الخلقي الصحيح عندما تخلص الإنسان من هذه التصورات الصبيانية وادرك ان الله لا يهتم بالعطايا ولكن بالتوبة وبتغير القلب .

٢ ـ كانت تعاليم الأنبياء القدماء (اليهود) تسعى وراء خلاص جماعي وخير أو صلاح جماعي ، لبني اسرائيل وليس للفرد اليهودي. ففكرة العالم الآخر غير معروفة عند هؤلاء والمهم خلاص بني اسرائيل في هذه الأرض. ولكن بعد ذلك اصبح يهوه الهاً لكل

الأرض، ولكن نغمة التهديد والعداء للأعداء ظلت سائدة، كما ان الفكـرة عن اله عالمي لم تتطور، ذلك انه بعد «الخروج Exile» انغلق اليهود على أنفسهم خوفاً من الضياع، فلم يثمر التوحيد هنا نتائجه الطيبة وظل ذلك حتى عصر « بول Paul »[(١٦٠)] . وقد عبر كريشون وفرنسوا غريغوار عن نفس المعنى، وقد اورد الأول نصوصاً من الكتب المقدسـة اليهوديـة مباشرة ليوضح كيف ان الاله يأمر كقائد حربي وكملك يجب ان يطاع لأنه الاله. وكيف ان الانسان لا شأن له باكتشاف القواعد الأخلاقية، وأنه ما عليه اذا أراد معرفتها إلا أن يتجه نحو النصوص المقدسة يقرؤها ويتدبرها، وهذا يصدق على المسيحية أيضاً[(١٦١)] . « تحدث الرب بعد ذلك بما يأتي : انا الرب الهكم الذي اخرجكم من أرض مصر من مواطن الذلة، فلا تتخذوا من دوني الهة تعبدونها . حرمت عليكم الأصنام والتماثيل وتصوير ما في السماء أو في الأرض أو في قاع البحر. لا تعبدوا شيئاً منها ولا تقيموا الشعائر لها لأني الرب الهكم الاله القوي الغيور الذي يثأر من الآباء ويأخذ بجـريرتهم ابنـاءهم واحفادهم الى الجيـل الثالث والرابع حيث انهم ابغضـوه بالمعصيـة ، يمنح الغفـران لمن احبوه وحـافظوا عـلى فـروضـه، وبسببـه يمنـح الغفـران لأبنـائهم واحـفـادهم بـل الى الف جـيـل من ذريتهم ... »[(١٦٢)] . « من قتل فعقابه القتل ومن قتل حيوانـاً فإنـه يلزم بحيوان مثله ومن أهان احد مواطنيه يهان بمثل إهانته . العين بالعين والسن بالسن والجـروح قصاص » . وتتمثل الطبيعة الأمرية القطعية الصارمة والتهديدية بما يلي : « انا الرب الهكم اذا سرتم حسب اوامري... فإني أنزل عليكم المطر المنـاسب لكل فصـل فتنبت الأرض الحب وتثمر الأشجار في خصوبة يانعة وتكادون تذرون ما حصدتم من سنبله لأن نضج العنب يشغلكم في قطفه ... وتقطفون آمنين في اوطانكم ... بل أسير انا نفسي بينكم وأكون الهكم وتكونون شعبي »[(١٦٣)] . « فإذا لم تطيعوني... فهاكم موقفي معكم : اعاقبكم بالجدب وبالقيظ الذي تذبل منه اعينكم والذي ينهككم. سيكون من العبث ان تلقوا البذر في الأرض لأن اعداءكم ستلتهمه وسأوجه اليكم بنظرتي الغاضبة . ستفزعون امام اعدائكم وستكونون رعيـة لمن يبغضكم ... سـأجعل السمـاء فوقكم كـالنار والأرض تحتكـم كالنحـاس » وهو يهـددهم بالحيوانات الوحشية والطاعون والمجاعة والنفي والكوارث وكـل ما يـرهب ويخيف[(١٦٤)] . ويضيف فرنسوا غريغور « ان العبرانيين السابقين للموسوية ... كانـوا يمارسـون ديانـة « انيمية » يدخل فيها السحـر على نـطاق واسع، وليست قـائمة عـلى تعدد الآلهـة بمعناه

---

(١٦٠)ترجمة بتصرف عن هوبهوز قسم ثان . الفصل الرابع ص ٤٩٠ ـ ٤٩٥ .

(١٦١)كرمون ج ١ . ص ٩٢ .

(١٦٢)من الوصايا العشر. كريسون ص ٩٣ ـ ٩٤ .

(١٦٣)كذلك ص ٩٦ .

(١٦٤)كذلك ص ٩٧ .

الصحيح، بيد انها تؤمن بعبادة « ارواح » الأموات على الأقل. اما فكرة الإلّه الوحيد فلم تنشأ الا ببطء (وتحت تأثير شخصيات اخلاقية متعددة مثل النبي موسى)(١١٦٤) ، وكان الإلّه الوحيد في البدء قومياً و« غيوراً » ثم أصبح كلياً فادياً في عصر « الأنبياء » منذ القرن التاسع ق.م، وهذا منشأ نوع من الالتباس نجده محيطاً بـ « يهوه » في الانجيل : فهو في سفر « اشعيا » مثلا « الواحد » والمبدأ الأخلاقي و« حَكَم الشعوب ... » معبده الكون بأجمعه والوسيلة المثلى لعبادته ليست القرابين بل طهارة القلب واحترام العدالة... وسيأتي يوم ينقذ فيه الانسانية بواسطة « مسيح » من آلامها التي تتخبط فيها ليقيم مملكة العدل والخير(١٦٥) ... اما سفر التكوين وسفر الخروج وسفر تثنية الاشتراع وسفر اللاوين فإنها تشيد اكثر ما تشيد بالقدرة الإلّهية : فالإلّه وحده خالق الكون والانسان ، ومن الأكيد أنه إلّه اخلاقي غير أنه مهيمن جبار لا رادّ لمشيئته ويطلب الطاعة لا شيء آخر الا لأنه [« هو الرب، الهك »] . وهو يعد بالثواب اولئك الذين يحبونه ويحفظون وصاياه ويوقع عقابه « بأعدائه ومخالفيه الى الجيل الثالث والرابع »(١٦٦) .

وبالنسبة للمسيحية نجدها تحدد خطوط دين عالمي(١٦٧) ، ولكنها كانت ضمن مرحلة التأمل والتصورات فظهر فيها صدى للثنائية الحادة بين عالم الفكر وعالم الخبرة، ولذلك جاءت مثالية روحية اكثر من اللازم ، بحيث أهملت أو كادت تهمل مطالب الإنسان العملية(١٦٨) . ونجد المسيحية تبشر بعالم ومملكة الله ، ليس في هذا العالم، بل في مملكة السماء للسذج والمرضى والفقراء « سعداء هم السذج لأن مملكة السماء لهم، السعداء هم المرضى لأنهم سيواسون ، سعداء هم الحكماء لأنهم سيرثون الملك، سعداء من جاعوا وظمئوا الى العدل لأنهم سيشبعون ... »(١٦٩) . وشريعة الانجيل لا تمتدح القصاص بل تقول بالتسامح والحب « لا تقابلوا من يسيئونكم بالمثل . بل اذا ضربك احد على خدك الأيمن فأدر له خدك الأيسر. واذا ادعى احد ملكية ثوبك فاتركه له » . « ولكني اقول لكم

(١٦٤ أ)فارن بفرويد : موسى والتوحيد ، ترجمة جورج طرابيشي ط ٢ ، دار الطليعة . بيروت ١٩٧٧ خصوصاً الفصل الثالث ص ٧٥ ـ ١٤٤ . وقد ذكرنا كتاب : اسبينوزا ـ رسالة في اللاهوت والسياسة في مكان آخر .

(١٦٥)لا مجال لذكر النصوص التي يذكرها اميل لودفيغ عن حلم اورشليم بالمسيح في كتابه : « ابن الانسان » ترجمة عادل زعيتر، ١٩٤٧ ص ٣٩ ـ ٤١ .

(١٦٦)المذاهب الاخلاقية الكبرى ص ٧٦ .

(١٦٧)يقول باسيل غارمونس وليمز : ان اول من رأى في رسالة المسيح رسالة عالمية هو شاؤول اوف طرسوس Saul Of Tarsos والذي اصبح فيما بعد باسم بول Paul . ص ٢٢٣ فصل ١٨ من كتاب :

Basil Garmons Williams: History of The World. Second Ed. London. 1951.

(١٦٨)هوبهوز ـ كذلك ص ٤٩٥ فما بعد .

(١٦٩)كريسون ص ٩٨ حيث يذكر موضع هذه النصوص من الانجيل نفسه .

احبـوا اعـداءكم وبـاركـوا من يلعنكم واعملوا الخـير لمن يبغضكم وصلّوا لمن يسيئكم ويعذبكم »[١٧٠] .

على أننا اذا تأملنا الأخلاق المسيحية الأولى او البدائية كما تظهر عند ظهورها وفي عصورها الأولى نجد فيها خطين : الأول تشاؤمي نسبي، والآخر تفاؤلي . « ذلك ان الإيمان بأن الله « آب ضابط الكل خالق السماء والأرض » يلازم اعتقاداً آخر بالشيطان، المخلوق المتمـرد الذي سقط. وجـر معه في سقوطه آدم وحواء ... وهـذا مصدر فكـرة « الخطيئـة الأصلية » (التي نهجت ـ بل وتكاد ان تكون اخترعت ـ من قبل القديس بولس) ـ لأنه لا ذكر لها في الأناجيل ـ وادت الى انه لا سعادة في هـذا العالم، كمـا جعلت من العالم منفى و« واديا للدموع » ... ولذا فإن الشاغل الوحيد للمسيحي يجب ان يكون « خزن الكنوز في السماء حيث الديدان والصدأ لا تفسد شيئاً »[١٧١] .. وهذا ما ينتج عنه اخيراً احتقار كل ما يربطنا بالحياة، واحتقـار الأهواء والحب الشهـواني... وكذلك احتقـار الذكاء المتكبـر [« طوبى للمساكين الروح »] ... بـل ولعل الخـلاص ذاته كمـا ارتآه القـديس بولس ـ ايضاً ـ غير ممكن الا باللطف الإلَهي ، لا بالأعمال الأرضية . وحين يقول يوحنا [« انا هو الطريق والحق والحياة »] او يقول ايضاً انه هو القيامـة والحياة، فـإن ما يقصـده بذلك المناداة بأن التقبل الشامل للإيمان، دون أي نقاش، من قبل قلب طاهر وخاضع، هو الذي يقود الى « الحياة » الأصيلة الوحيدة ... أي الحياة في ملكوت الله »[١٧٢] .

« غير ان المذهب الانجيلي مذهب متفائل لأن « البشارة » المسيحية هي ان الله قبل كل شيء أب لا متناهي الحـدب والناس اطفـاله... ويتلخص اصحاح النـاموس والأنبيـاء بالقاعدتين التاليتين : محبة الله [« احبب الرب الهك من كل قلبك »] ... ثم لكي تقدم له خير دليل على هذا الحب محبة الغير « كما تحب نفسك » [« وأحبب قريبك كنفسك »] ... وهذا ما يبرر ـ كما تجدر مُلاحظته ـ ادانة كل مـا قد يضللنـا عن هذا الحب (كـالأهواء والثراء ..) وادانة الذكاء ... « الحق اقول لكم إن لم تـرجعوا وتصيـروا مثل الأولاد لن تدخلوا ملكوت[١٧٣] السموات »[١٧٤] ...

ومن الملاحظ وجود جماعات دينية قبيل وابان ظهور المسيحية مثل طائفة الأسانيين Esseniens أثرت تأثيراً كبيراً في تعاليم المسيح الأولى . ويصف اميل لودفيغ احـوال هذه الطائفة فيقول « ليس من همها اصلاح البلد او الكنيس او اقناع انسان بل العيش الهانيء

---

(١٧٠)كريسون ص ٩٩ كذلك عن موضع النصوص .

(١٧١)انجيل متى. الاصحاح السادس العدد ١٩ .

(١٧٢)فرنسوا ـ المذاهب الكبرى . ص ٧٨ ـ ٧٩ .

(١٧٣)انجيل متى : ١٨ ـ ٣ .

(١٧٤)المذاهب الكبرى . ص ٧٩ ـ ٨٠ .

في ما بينهم ، وكان عـددهم اربعة آلاف رجـل وامرأة، وهـم من الشيـوعيين الأتقيـاء ، لا يكافحون الأغنياء ولا الفريسيين ـ ـ الطبقة اليهـودية المسيـطرة ـ وانما يعملون بـالمحبة وشيوع الأموال وهم ليسوا كهنة بل من العمال والفلاحين ، كل كسب زائد يسلم الى الزمرة وقانونهم « ما املك وما تملك هما لك » . قامت في حدود الصحراء واقتربت الى الحاضـرة حتى اورشليم . وعندهم صلاة روحية مقدار ساعة ، ويقدسون الشمس عند طلوعها ، وهم يغتسلون الظهر ويلبسون ملابس بيضاء ويأكلون معاً ولا يؤذن لاثنين منهم في الكلام ولا يتناولون لحماً ولا خمراً ويبالون بالطهارة والوضوء اكثر من مبالاتهم بالمظاهر ولا يقربون القرابين ولا يحلفون ايماناً ويصومون كثيراً ، ويراعون يوم السبت فلا يمسون فيه آنية ، وهم يدرسون امور النبات والحجارة وعندهم عزائم وتفسير للأحلام والشعب يستشيرهم في ذلك .. واكثرهم عزب .. ولا يبوحون بأسرارهم فجأة للمريد ومن يحنث بأسـرارهم يطرد ويشرد ويسمح برجوعه آخر عمـره، وهم ضد الحـرب والغضب والعنف والتملك ويتحلون بحب اعدائهم، والروح عندهم لا تموت. ظهرت في شواطىء البحر الميت وانتشرت في بلاد الجليل وعندهم بدل الختان العماد »(١٧٥) . وتوجد في العهدين القـديم والجديـد نصوص ورؤى تعلم مثل هذا على لسان انبياء منهم عاموس ويوشع واشعيا وارميا وحزقيال واشعيا الثاني وكتاب الرؤى، وتعاليم المسيح نفسه(١١٧٥) .

إن هذه العناصر غير المتجانسـة في الأخلاق المسيحيـة، التشاؤم والتفـاؤل، الدعوة للحب والعدالة معاً ، عدم استعمال العنف، العنصر الاحتجاجي.والانساني بجانب الرضوخ لأية سلطة، التبشير بمخلِّص ارضي مع القول بأن الخلاص سيكـون في السماء وفي عـالم آخر.. الخ . لا تبدو كذلك اذا فهمت الحركة كلها من خلال الظروف والامكانـات الحقيقية لهذه الجماعات وللمسيحية نفسها . ومن هنا يبدو ان تحليلات انجلز ولينين واتباعهما في ما بعد تقدم تفسيراً صحيحاً ، ونحن هنا نترك جارودي يلخص ويقدم لنا وجهة النظر هذه : ـ يقول جارودي : انجلز في دراسـاته حـول المسيحية الأولى يـوضح كيف ان هـذا الإيمان الديني (قبل ان يأخـذ شكل عقيـدة ومؤسسـة محافـظة في يد السلطة ابتـداء من عهد قسطنطين) كان احتجاجاً ، ولكنه احتجاج عاجز، وهو يرينا كيف كانت الجماعات المسيحية الأولى تحلم بـرؤيا « يـوحنا » أي ـ عملياً ـ تحلم بتهديم السلطان الرومـاني الذي كان يسحقها. وهو يتحدث عن هذه المسيحية الأولى بوصفها « عنصراً ثـورياً » ، (وهـذا امر واضح، اذ ان السلطات العامة كانت من خشيته بحيث نظمت ضده اضطهـاداً وحشياً ، اضطهاداً لا يرجع الى أسباب دينية فحسب بدليل ان العبـادات الأجنبية الأخـرى كانت

---

(١٧٥)لودفيغ ـ كتابه السابق ـ ص ٥٦ ـ ٥٩ ، وهوارد لاسكي « الشيوعية » دار الطليعة بيروت ١٩٦١ ص ١٠ .
(١٧٥ أ)الحركات الاشتراكية . ج ١ اول ـ السابق ص ٣ ـ ٩ .

كثيرة، ومسكوتاً عنها) .. وكما يتحدث انجلز عن « إيمان تلك الجماعات الأولى المحاربة » هذه نجد لينين هو الآخر ـ في « الدولة والثورة » ـ يشير الى « الروح الثورية الديمقراطية في المسيحية الأولى »(*) . ولكن تلك الجماعات كانت ضعيفة، عاجزة عن القيام بثورتها ، لأن ذلك العصر لم يشهد اية قوة اجتماعية قادرة على ان تقبض بيدها على زمام العالم الروماني المتفسخ وان تقوده نحو مستقبل تقـدمي ، ولأن العقيدة المسيحيـة نفسها كـانت تعكس الأخفاق التأريخي لثورات العبيد بحيث رأينا هذا التوق العارم الى التغيير ينقلب الى حلم، الى انتظار وفاء بوعد، واخيراً الى عقيدة هروب وتملص واستسلام ، عقيدة تنقل الى العالم الآخر موعد ما يمكن تحقيقه في العالم . وهذا التعويض السماوي، الذي تحول الى عقيدة منظمة باختلاطه بتراث الافلاطونية الحديثة هو الذي اصبح ذات يوم افيوناً مدهش الأثر، كانت السلطة وما تزال ـ منذ ايام قسطنطين ـ تستخدمه اوسع استخـدام لجعل النـاس يقبلون تعاسة الدنيا بانتظار وعود الآخرة. وتحليل انجلس هذا، في خطوطه الجوهرية، ايدته البحـوث والاكتشافـات التي حققت تقدمـاً هامـاً بشأن اصـول المسيحية، ولاسيمـا منذ اكتشاف مخطوطات البحر الميت عام ١٩٤٧ . ففي دراسة العناصر المقومة للتلفيق المعقـد الذي تتألف منه المسيحية ، يبدو ان علينا منذ البداية ان نفرق بين تيار الرافد اليهودي، وبين تيار الرافد الأغريقي. فأما التيار المسيحي المتأثر باليهودية، والذي كانت له السيطرة في كنيسـة القدس، فكان وليداً من سلالة الحركات الدينية واليهودية التي ملأت القرن الأول قبل الميلاد. وكانت هذه الحركات في الغالب ذات طابع ثوري، كحركات تحرر وطني شعبي مـوجهة ضـد السادة الأجـانب البابليـين والأشـوريـين اول الأمـر، ثم ورثـة الاسكنـدر والرومانيين . وكانت غالبـاً تعبر عن ذاتهـا على شكـل تنبؤات بمجيء المسيـح المخلِّص ، تنبـؤات لا تستنكر السيـطرة الأجنبية السيـاسية والدينيـة فحسب، بل تستنكـر ايضـاً اضـطهاد الطبقـات المهيمنة، وكبـار الرهبان اليهـود (الصدوقيين مثلاً) الذين يغلب ان يتعاونوا مع المحتل . وطريقة هذه الحركات، الثـورية اجتمـاعياً ، كـانت طريقة اللاعنف، طريقة الوعظ والتبشير بالقدرة الحسنة . كانت الشيع « الايسينية » مثلاً تمارس مشاعية الأموال واللاعنف، فكان لها تأثير كبير على الجماعات المسيحية في مدينة القدس كما تشهد على ذلك فصول عديدة من الأناجيل واعمال الرسل . على ان ذلك الانتظار لمجيء الملكـوت رافقه قيام آخرين بأعمال عنيفة، نجد آثـارها في مقاطع اخرى من العهد الجديد، كحادث نهب المعبد، ومحاكمة المسيح بتهمة اعلانه نفسه « ملكاً لليهود » . ويبـدو ان هذا التيـار سـاعد عـلى ان يجعل من المسيحيـة عنصر تفكيك للقـوة الرومـانيـة . فكـراهيـة عبـادة الامبـراطور، ورفض المشاركـة فيهـا ، ومنـع المسيحيـين من اداء الخـدمـة العسكـريـة

(*) لينين . الدولة والثورة . الترجمة العربية / دار التقدم . موسكو ، ١٩٧٠ ، ص ٥٤ ، السطر (٧ ـ ٨) .

للامبراطورية ... كل ذلك كان ذا دلالة ثورية . ففي شخصية عيسى اذن جانب ثوري لا ينكر، لاسيما والخيال الجماهيري لدى المسيحيين الأوائل قد احاطه بهالة من الاجلال، وانه كان وريث عدد كبير من « المخلصين » الذين سبقوه ... أي ان وراءه ميراثاً وطنياً ، شعبياً ، اصبح له بعد عالمي، اذ انفجر الاطار الوطني حين تم الالتحام بالفكر الاغريقي عبر نظرية القديس بولس، الذي رفض ان يقصر تَبْشِيرَهُ على المختونين . وفكرة دور « العدالة » كثيراً ما ظهرت في ما بعد خلال التأريخ المسيحي، فلقد كانت هي المحور الضمني في الخلاف بين القديس اوغسطين وبين « بيلاج »(١٧٦) . اذ كان الأول اميناً على الولاء للتقليد الاغريقي، كما رسمته الافلاطونية الجديدة يقول بالقضاء والقدر والاذعان للارادة الربانية، بينما كان الثاني يرفض وراثة الخطيئة الأصلية ويعترف بالعمل الانساني بكل قيمته... على ان هذا التيار اليهودي في المسيحية لم يلبث ان « احتواه » التيار الاغريقي، بل طغى عليه واغرقه في أغلب الأحيان . وهذا التيار الاغريقي هو الذي كانت له الهيمنة اول الأمر على الكنائس المسيحية في آسيا الصغرى والشرق واليونان ، وهو يعبر عن رغبته بالهروب من العالم والخلاص الفردي، يكفلها الإيمان بالمسيح بوصفه السيد والرب كما يرى بولس الرسول(١٧٧) . وهو قد نشأ عن انحلال الأديان اليونانية الأولى التي كانت تكفل للانسان الخلاص من اطار « المدينة » القديمة ، ثم ازداد نمواً بالتوازي مع تحول العالم اليوناني الى « عالم الحضارة الاغريقية » ، الذي لم يلبث ان قهرته الامبراطورية الرومانية ، فتفكك مجتمع « المدينة » وغدا الفرد اسير عزلته فكان ذلك التيار طريقه الى الخلاص الفردي باللجوء الى العالم الآخر(١٧٨) .

واما بالنسبة للاسلام ، وبرغم ان ميدان البحث الموضوعي التأريخي الاجتماعي لاخلاقياته ما زال بكراً ، بل من اجل هذا، ومن اجل كثرة التفاسير والفرق والمواقف عبر تأريخ الإسلام منها ، أكتفي بخطوط عريضة، متجنباً جهداً لامكان التحديدات القطعية، وكذلك متجنباً التفسير لهذه الخطوط، ولسبب ظهورها هكذا .

من الواضح ان كثيراً مما قلناه عن المسيحية واليهودية ينطبق بشكل او بآخر، على انفراد او بشكل مركب ومزدوج على « الاخلاقيات الاسلامية » . ومع ذلك فإن كل جزئية موضوعة في القرآن بشكل يحتمل كثيراً من التفسيرات وهو امر يجابه « المسيحي » و« اليهودي » نفسه حين يعالج « اخلاقيات دينه » ايضاً . وعلى كل حال يمكن الاشارة الى

---

(١٧٦)اذا اراد القارىء مراجعة تفاصيل حول هذا الخلاف مراجعة : راسل : تاريخ الفلسفة الغربية . الترجمة العربية . ج ٢ . القاهرة ١٩٥٧ . ص ٩٧ ـ ١٠٠ .

(١٧٧)عن ديورانت : قصة الحضارة . الترجمة العربية . ج ١١ ، الباب السابع والعشرون الفصل الثاني ص ٢٤٩ ـ ٢٥٠ .

(١٧٨)جارودي . ماركسية . ص ١٤٧ ـ ١٥٠ (والحواشي) من عندنا .

السمات التالية كخطوط عريضة للاخلاقيات الاسلامية الأولى كما تتمثل في « القرآن » نفسه لا كما تتمثل في « الفرق » والمدارس الفقهية والفلسفية في ما بعد وحتى اليوم :

١ ـ يتمثل فيها عنصر الاحتجاج والثورة، دون الاكتفاء بالوعظ، بل بحمل السلاح والمجابهة الايجابية لتحقيق الاصلاح المتضمن في الدين نفسه. كذلك استعمل الدين في ما بعد « كمخدر » بأيدي جلاوزة السلاطين والمنتفعين في اوقات كثيرة، وما زال يستعمل حتى اليوم في اشكال مختلفة هنا أو هناك .

٢ ـ مصدر السلطة والتشريع والأخلاق الخ خارجي، يتمثل في اله واحد، اله عالمي، لا اقليمي او قومي. عن طريق الوحي و« كتاب منزل » هو القرآن . وتقوم الى جانبه مصادر اخرى للتشريع تقوم على اساسه . وظاهر النصوص، تصور هذا الإله بصفات بشرية حسية ، وهذه سبب ظهور « فرق » وتصورات تجسيمية وتشبيهية ومنزهة في ما بعد .

٣ ـ مع التقدير الأزلي وقدرة الله وسيطرته، توجد مسؤولية بشرية، بدلالة العقاب والثواب الدنيوي والاخروي، وهذه ايضاً سببت ظهور اتجاهات جبرية وقدرية ـ حرية الارادة البشرية ـ و« كَسْبية » موفقة في ما بعد .

٤ ـ التحام الخط المثالي اللاارضي والخط الأرضي العملي، وان كان الخط الأول هو الذي يكوّن القاعدة في تحديد المسائل الرئيسة سواء في تحديد مركز الانسان وتصور الكون وتقييم الحياة ، والأمل في حياة اخرى، وتصور الشر واصله . هذا الالتحام يتمثل في « العمل » والعبادة ، العمل للدنيا وللآخرة معاً . وهذا مثار ظهور اتجاهات مختلفة زهدية ـ صوفية ، ولا زهدية ، في ما بعد .

٥ ـ التأكيد على التمايز بين « المؤمنين وغير المؤمنين » . بعكس المفهوم الحديث في دولة « علمانية » أو « ديمقراطية » أو « لا دينية » ، حسب المفهوم الدقيق المتضمن في «لائحة حقوق الانسان» مثلاً، بل ويعتبر بهذا التمايز بين «المسلمين» «والمتدينين الآخرين » من أهل « الكتاب » أو سواهم .

٦ ـ العقاب والثواب جماعي احياناً ، وفردي أحياناً أخرى . كما يتضح بالتذكير بما حدث لمكذبي الأنبياء من امم الغابرين وكما يتضح من جملة « تهديدات » أو « وعود » جماعية وفردية . مع التأكيد على ان « المملكة الخالدة » هي في العالم الآخر .

٧ ـ الأخذ بالقصاص ومبدأ السن بالسن مع تعديلات مناسبة، خصوصاً الغاء التحديدات الطبقية في تطبيق هذا المبدأ كما يتضح في تشريعات حمورابي التي اشرنا اليها في مكان سابق. اما في اخلاقيات الاسلام. فالمبدأ عام وبدون تفريق اللهم الا فيما يخص « غير المؤمنين » من كفرة وملحدين ... الخ . على انه ينبغي الالتفات الى الوضعية الخاصة « للعبيد » و« الإماء » حيث ان الاسلام لم يحرّم العبودية، واقتضى هذا حقوقاً وواجبات لهم وعليهم .

٨ ـ مقابلة الاعتداء بمثله ، إلا اذا كان بين المسلمين انفسهم ويركن الى الاصلاح بين الفرقاء ثم معاقبة المعتدي عند الاصرار على الاعتداء . ولا يكتفى بالوعظ من اجل الاصلاح .

وفي النقاط السابعة والثامنة يبتعد الاسلام عن « الاخلاقيات » المسيحية .

٩ ـ فكرة وجود الشيطان المضلل للانسان في حرب مع المهتدين والله . ولكن فكرة الخطيئة الأولى عند المسيحية خففت، فأصبح بإمكان الفرد او الجماعة الخلاص عن طريق الإيمان والعمل، كما ان الله غفر لآدم ولذريته عنها منذ توبة آدم .

هذه هي الصفات العامة واعتذر للقارىء ، عن هذا الايجاز، فإن تفصيل ذلك واشباعه يقتضي بحثاً طويلاً حتى لو اقتصرت على القرآن نفسه دون استئناس برأي الفرق والفقهاء خارجه[١٧٩] .

***

وتبقى بعد هذا ضرورة التأكيد ، على أن جميع هذه الأديان تحث على قيم متشابهة ، مع ضيق او اتساع المفهوم عند كل منها . فهي تحث على مساعدة الفقراء والأرامل والعبيد، وعدم الربا ، وعدم الاقتراب من أشياء معينة ، كالاعتداء على نساء الغير، أو اموالهم او المحرمات من النساء .. الخ ، وكذلك قتل النفس والسرقة . والحث على عبادة الله ، وتصديق الأنبياء ، والقيام بفروض معينة . ولكني اعود فأكرر ان المفهوم والمعنى يضيق او يتسع ، ويختلف او يتقارب بين دين وآخر حول هذه الأمور .

هذا من جهة ومن جهة أخرى احب ان انبّه الى ما نبَّه عليه كثير من باحثي الأخلاق، كما اتضح في ما تقدم، وهو انه مع وجود صلة بين الأخلاق والدين في مرحلة معينة، إلا أنه ليس هناك ترادف بين الأخلاق والدين. ان لكل دين اخلاقه، ولكن توجد « اخلاق ، ما بدون دين ما »[١٧٩أ] . هذا من جهة، ومن جهة اخرى، فإن بعض « اخلاقيات » دين ما ، قد تعتبر « لا اخلاقية » بالنسبة لمرحلة اخرى او حتى لدين آخر . ان ما ذكرناه عن

(١٧٩)انظر القرآن الكريم في عدة مواضع، ومحمد يوسف موسى · القرآن والفلسفة القاهرة ١٩٥٨ الفصل الأول. وكتابه الآخر . **فلسفة الأخلاق في الإسلام** . طبعة ثالثة القاهرة ١٩٦٢ ص ١٧ فما بعد ، وهوبهوز الفصل الرابع من القسم الثاني بعد ص ٤٩٨ ، والمذاهب الاخلاقية الكبرى ، ص ٧٢ ـ ٧٤ ، وليبولد فانس: **على طريق الاسلام** . تعريب عمر فروخ . ومنصور رجب : تأملات في فلسفة الأخلاق (بلا تاريخ) . ص ٢١٠ ـ ٢٢٣ ، ٢٢٣ ـ ٢٢٨

(١٧٩ أ) وهذا مصدر ما عرف في عصر النهضة وما بعده ، بالاخلاق الطبيعية والدين الطبيعي ، فقد لاحظ الرحالة ـ الجغرافيون ـ من خلال الاستكشافات شعوباً واقواماً ، ليسوا مسيحيين او من اتباع (دين معروف) ، ولهم اخلاقهم ودياناتهم الخاصة . يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة، المقدمة عند كلامه عن اسباب ومظاهر النهضة الأوروبية الحديثة (ق ١٦) .وفولغين السابق ص ١٠٤ ـ ١٠٥ ؛ وانظر بحثنا : عالم يتغير ، مجلة الأديب المعاصر رقم ٣١ ، ١٩٨٦ حول الدين والاخلاق الطبيعيين .

« اخلاقيات » المراحل الأولى لليهودية ، بل ولمعظم مراحلها لا تبدو انها « اخلاقية » بالنسبة « للمسلم » او « المسيحي » وكذلك بعض « تصوراتها للاله وعدالته واخلاقياته » تبدو مرفوضة عند الآخرين كما ان بعض « الأخلاقيات » الدينية تبدو « لا اخلاقية » عند مادي ملحد.. وسواء أكان ذلك فألاً حسناً او سيئاً فإن الملاحظ لا يستطيع ان يغفل حقيقة هامة هي ان ميل حركات الشباب و« المدينة الحديثة » هو ميل يحاول ان يتعدى حدود الأخلاق الدينية الى اخلاق بشرية انسانية، تتجاوز التمييز بين « مؤمن » و« لا مؤمن » في كل الحقوق والواجبات الممنوحة « للمواطن » في البلد الواحد او على نطاق المجتمع البشري كله . يقول بول هازار في التمييز بين الخلق والتدين : « اذا قلنا لرجل يأتي من عالم آخر : ان هناك اناساً ذوي حكمة وعقل يخافون الله ، ويعتقدون ان السماء ستثيبهم على حسناتهم وان الجحيم ستعاقبهم على سيئاتهم : لتوقع ذلك الرجل ان يرى اولئك الناس يأتون بالحسنات ويحترمون الضمير ويتسامحون حيال الاهانة والشر ويسعون لاكتساب سعادة ابدية ... ولكن وا اسفاه ... فإن الأمور لا تجري على هذا المنوال في الواقع ... ان الفرق كبير بين ما نعتقده وما نفعله وان المبادىء ليس لها تأثير على الافعال ـ إلا عند قلة من الناس ـ ، واننا نبدو اتقياء في كلامنا كفرة في سيرتنا ونزعم اننا نعبد الله بينما نحن لا نطيع الا المنفعة ولا نتبع الا الشهوة... ان التدين يشجع احياناً بعض الشهوات السيئة مثل الغضب على الذين يعتقدون بعقيدة اخرى. او التمسك بالمراسم الظاهرية، والنفاق... ان الدين والأخلاق ليسا ملتحمين بل مستقلان، على معنى أننا نستطيع ان نكون متدينين دون ان نكون اخلاقيين ، ونستطيع ان نكون أخلاقيين دون ان نكون متدينين . فالكافر الذي يعيش عيشة فاضلة ليس مخلوقاً خارقاً للطبيعة ، لأن يعيش كافر حياة فاضلة ليس أغرب من أن يرتكب متدين كل انواع الجريمة »(١٨٠) .

على انني مقتنع بما يجول في ذهن القارىء من انه لا يمكن لكافر ان يحقق « الفضيلة » كما يراها « المتدين المؤمن » إلا بحدود مشتركة تضيق او تتسع ، وكذلك فإن « المؤمن » لا يمكن ان يكون « خلقياً » بنفس « مفهوم الخلقية » عند « الكافر » الا بحدود معينة ، وهذا الحد المشترك، مثل « الاخلاص في العمل » هو الذي يجعل المؤمن يعبر عن اعجابه « بأخلاق كافر» ما، مع شعور بالأسف والتمني، الأسف لأنه رغم اخلاقيته ، لا يشاركه نعمة الايمان ، والتمني بأن « تكمل اخلاقيته بالايمان » . واعتقد ان نفس الشعور بالاعجاب والأسف والتمني يخالج « الكافر » وهو يلاحظ « اخلاقية » « مؤمن » ما، ولكن بشكل معكوس .

ان هذه الظاهرة كفيلة بأن تقوي من صحة الاعتقاد بأن الأخلاق والدين، يستقلان

---

(١٨٠)رجب ـ كذلك ص ٢٢١ . وهو يقتبس عن « ازمة الضمير الاوربي » لبول هازار . وانظر الترجمة العربية ترجمة جودت عثمان ومحمد نجيب المستكاوي . طـ اولى دار الشروق بيروت ١٩٨٧

عن بعضهما كظواهر اجتماعية برغم أنهما يلتقيان، إن العلاقة بينهما علاقة الجزء بالكل وكل منهما جزء احياناً ، وكل منهما كلٌ أحياناً ، فيصح القول أن لكل دين أخلاقه ، ولكن ليس كل اخلاق دينية ، كما يصح القول : انه ليس كل اخلاق دينية ، كما أنه ليس كل دين «اخلاقياً».

سابعاً : النتائج مع نقد « للمطلقية » في الأخلاق :

والآن وقد انتهينا من عرض الخطوط العامة لتطور فكر الانسان واخلاقه في العصور القديمة ، فما على القارىء لكي يتأكد من تطور العقل ونسبية الأخلاق، وعدم وجود قوة فطرية في الانسان منذ وجد ، ما عليه لكي يصل الى هذا إلا ان يقارن ما سبق وقلناه ، مع الصورة التي يجدها في اخلاقنا ومستوى تفكيرنا اليوم . ولكني اريد ان اقوم بهذا الجهد ايضاً طالما أن المثاليين بالرغم من تذكير التطوريين والواقعيين لهم بكل هذا الذي عرضناه ، يصرون على فطرية الضمير ومطلقية الأخلاق .

ولا بد ان نؤكد مقدماً على مزايا الدراسة الاجتماعية على أساس تطوري تأريخي للمسائل الحضارية .

ان الدراسة المقارنة التي تتبعها النظرية التطورية اثبتت انها تستحق الجهد الذي يبذل من اجلها . ولقد تبع الانسكلوبيديون في القرن الثامن عشر وما بعده هذا المنهج الخصب. لقد ادخلت هذه الدراسة نظاماً في حقل التفكير والبحث بينما كان قبلها مجموعة من القواعد والمعلومات المضطربة المشوشة، وقد جعلت الوحدة في طبيعة الانسان الأساسية واضحة، مبينة ما هي الدوافع المحتملة التي بموجبها تصبح هذه الأعمال غير المرغوب بها او تلك مستبدلة بأخرى مرغوب فيها . كما ان هذه الدراسة المقارنة ، التأريخية ـ الاجتماعية القت ضوءاً على الاسرار الخفية العضالية والتي كان يعتقد انها لن تحل، حول اصل الشر والأعمال الشريرة التي لا نهاية لها مثل سفك الدماء والظلم والاستبداد، كما اوضحت دور المؤسسات والتقاليد التي تعتبر في الوقت الحاضر بالنسبة للضمير وللخلق الرفيع قوى سيئة ومعرقلة ، مثل الرق والتعصب وترك الأطفال بدون حماية حتى الموت والنزاعات العائلية او القبلية القائمة على الثأر وتعدد الزوجات Pologamy وتعدد الأزواج Polyandary والمبارزة والتعذيب وقتل كبار السن والمرضى واكل لحوم البشر Cannibalism ، وتقديم القرابين ومختلف انواع العلاقات بين الانسان ومعبوداته ، أقول اوضحت دور هذه في عملية التطور الاجتماعي باعتبارها كانت تخدم اوضاعاً اجتماعية ـ اقتصادية معينة ، كما تخدم ما تعتقد الجماعة انه ضروري لمصلحة الجميع او لمصلحة طبقة منها . « وقد اثبتت ان تشريعاتنا الخلقية شأنها شأن عقائدنا اللاهوتية خاضعة لحوادث الولادة والارث والمحيط »[١٨١] . وترجع للدراسة التطورية الفضل في ظهور تفكير جديد، فإن استعراض

(١٨١)دائرة معارف الدين والأخلاف ـ نفس المادة .

الأعراف والتقاليد والمؤسسات لجميع العصور والشعوب اظهرت أنها من مواليد اجتماعية من صنع الإنسان . وأن الأعراف والتقاليد هي قبل كل العقائد والأفكار والفلسفات وانها استمدت سلطتها وقوتها من قدرتها على النفع فقط Utility ، وانها تستمد اصولها كنتيجة لحاجات المجتمع بحيث تزيد قوتها وتستمر بقدر تلاؤمها مع الحاجات والمتطلبات الجديدة النامية للجماعة . » وقد اثبتت هذه الدراسة ان فكرة الضمير قد نشأت أو تبعت تطور القوانين العقلية والخلقية » . (واضيف، ان هذه القوانين العقلية والخلقية هي الأخرى نتيجة لمجمل الأوضاع المادية وبناها الفوقية التي عاشها الانسان) . وان نظرية وجود اخلاق محدودة وثابتة ومطلقة ما هو إلا خيال . وقد وضع مونتيكن القضية بأسلوب لطيف قائلاً : ان قوانين الضمير التي ندعي انها نبعت من الطبيعة ـ البشرية ـ انما ظهرت من العرف، وقد تبع هذا انه ما عدا اعتبار الشر هو الثورة ضد النظام الكوني، ضد القوانين الفيزية ـ البيولوجية ـ فإن الكلمة عديمة المعنى وغير ممكنة. الشر في جوهره هو اللاَّاجتماعية Anti-Social[١٨٢] .

ويمكن اجمال النتائج المترتبة على عرضنا السابق بما يلي :

أولاً : أصبح واضحاً ان ادعاء بعض المدارس المثالية وجود ضمير فطري في كل انسان ، ضمير غير مكتسب او ما يسمونه احياناً بالحاسة السادسة التي هي كحاسة البصر والسمع ووظيفتها تمييز الخير والشر بالفطرة ، هو ادعاء تبطله الحقيقة التي وضحت من خلال وصفنا لفكر الإنسان واخلاقه وقوانينه عبر العصور، وهي ان احكام الانسان ومقاييسه ، وفكرته عما هو خير او شر، وطرق معاملته لها والتخلص منها ، ومقاييس الأخلاق، كل هذه امور نسبية متبدلة، متطورة، وهي تابعة لمستواه العقلي ونوعية المجتمع والمرحلة التي يعيش فيها .

ثانياً : قيم الاخلاق، كالعدل، والصدق والمساواة ليست ازلية، بل نشأت تدريجياً وقد بدأ الانسان من مستوى الحيوانات العليا، ولكن عن طريق التعاون والعمل واللغة والذاكرة وتجمع الخبرة ومحاولة الخطأ والصواب، اتسع فكرهُ وتبدلت وتطورت قيمهُ ونظمه واخلاقه عمودياً ، أي من الطاعة العمياء الآلية للعرف الى السلطة الخارجية فالضمير الفردي او مستوى الوعي، وتطورت افقياً كذلك ، من نطاق العائلة او العشيرة الى اخلاق قومية ، او اقليمية او على نطاق الأمة ثم الى الاخلاق العالمية .

وباختصار فإن لكل مجتمع رعوي او زراعي او صناعي قيمهُ ، كما ان تصور الانسان وتحديده لمضمون هذه القيم يختلف زماناً ومكاناً وفقاً لاعتبارات أخرى كثيرة مثل المستوى العقلي العام ، وحتى حين يبدو ان قيمة ما مثل العدل موجودة في مجتمعين رعوي

---

(١٨٢)كذلك . نفس المرجع

بـدائي وصناعي متمـدن مثلاً فـإن المعنى مختلف تمام الاختـلاف بينهما والمشتـرك هو التسمية او اللغة فقط .

ثالثاً : في تطور الانسان وتطور قيمه وتشريعاته كان يشخص ايضاً آلهته، وينسب لهم تطوراته ومستواه ، وبالتدريج عمل على خلق عالم منفصل من الأفكار والقيم المطلقة او المثل، بجانب عالم الحس والمادة، ولكن الانسان في مرحلة متأخرة بعد ظهور الكتابة فما بعد أي في مرحلة التأمل والتصورات نسي انها من صنع اسـلافه ، وصـار يعامـل هذه القيم والأفكار كالمحبة، والعدل، اقول صار يعامل هذه وتلك تحت تأثير الايحاء والتقليد والتكرار، وليس التفكير والتجريب العلمي، كموجودات قائمة بنفسها مستقلة عنه وعن الواقع الحسي. ومن هنا ظهرت الثنائية بأجلى صورها واتجـه التفكير في خـطه المثالي التجـريدي في طريق مسـدود ، لا علمي ، حصل ذلك على يد الميثـولوجيا ، والفلسفـة المثاليـة ابتـداء بسقـراط وافلاطون وارسطو والمثاليين الآخرين بعدهم .

ومن هنا ظهرت فكرة القيم المطلقة الثابتة الأبدية(١٨٣) .

هذه هي النتائج العامة ، ولا بد من توضيح بعضها ؛ وسنعالج هنا ثلاث مسـائل : الأولى : فكرة المطلق وأصلها ؛ والثانية : تصوّر « كانت » للضمير مع نقده ، والثالثة: ردّه على فكرة الضمير .

المسألة الأولى : فكرة المطلق في الأخلاق وأصلها :

لقد كانت مهمة الفلسفة الأخلاقية بعد سقراط ان تُقيِّم الأخلاق على أساس رياضي مطلق وثابت(١٨٤) ، وقد بدأ سقراط هذه المحاولة بعد ان وصلت المدرسة السـوفسطائيـة بنتائج الخبرة العملية أي الخط الواقعي الى نتائجه الضرورية، منكرة كـل ما وصـل اليه الإنسـان من ميثـولوجيـا وارواح والهة وقرابـين وحيـاة أخـرى، مـؤكـدة أي المـدرسـة السوفسطائية على ان اخلاقنا وتشـريعاتنـا وضعية وعـرفية وان افكـارنا نسبيـة متغيرة وشرطية اي تعتمد على الظروف وتتغير بتغيرها . وقد قام سقراط ومن جـاء بعده بمهمـة فصل خطي الخبرة والتخيل، او الواقع والميتافيزيقيا فصلاً تاماً مؤكدين على جعل الأفكار نفسها عالماً قائماً بذاته . وكان سقراط وافلاطون يهدفون الى الدفاع عن الخط المثالي الذي هدمه السوفسطائيون ، بأن وضعا أي سقراط وافلاطون نتائج ومخلفات عصور الخرافـة على أسس عقلانية ، واكمل ارسطو وبقية المثاليين هذه المحاولة . وبالنسبة للاخلاق ما كان يمكن وضعها على أساس ثابت بدون افتراض قيم كاملة مطلقة وضمير فطري معصوم وبما ان الحياة العملية تظهر اجزاء ناقصة من العدل والكرم والصدق الخ .. لذلك رفع سقراط

(١٨٣)سنوضح بعد قليل أسباب ومصادر القول بالمطلق .

(١٨٤)سنفصل هذه العوامل وراء فكرة المطلق، سواء كانت نفسية او اجتماعية او سياسية في مكان لاحق .

وافلاطون والآخرون هذه القيم الجزئية الى العالم العلوي مطلقين عليها اسم عالم المثل، مدعين ان هذه الأفعال الجزئية النافعة التي تقوم بها كرماً او عدلاً انما هي خيالات او دلائل على وجود خير مطلق وكرم مطلق وعدل مطلق قائمة بذاتها ، وما في العالم الحسي انما هو خيالات فيها وتشبه بها . وهذا هو اهم ادلة افلاطون لاثبات وجود المثل أو القيم المطلقة والمفاهيم الكلية عن الأشياء . وهو دليل كشفنا عن دوافعه النفسية ، فما هو سوى وضع للحلم والخيال محل الواقع ، كما انه يقوم على عدم التمييز بين الكلي، مثل البياض المطلق الذي هو تجريد ذهني من الجزئيات البيض والذي لا وجود له ككلي إلا في الذهن، وبين المفرد مثل هذا البياض في الثوب والذي هو دائماً صفة لموجود حسّي ولا وجود له بدون الموصوف . وسيأتي بعد قليل توضيح أكثر لهذه النقطة .

أما بقية ادلة افلاطون وهو مؤسس الفلسفة المثالية على أسسها العقلية وما ستقوله الفلسفة الوسيطة وحتى الحديثة في هذا الصدد، فليس سوى ترديد او تطوير لما وضعه افلاطون . وبقية ادلة افلاطون تقوم على فروض وتصورات اسطورية ولا تستحق المناقشة ، مثل فكرة وجود النفس قبل الابدان وفكرة خطيئة النفس وما ترتب عليها[١٨٥] من ان « المعرفة تذكّر » . ولا بد من الوقوف وقفة متأنية عند اسباب ظهور « المطلق » .

وما تقدم يبين ان البحث وراء المطلق كان يهدف ابتداءً من افلاطون الى :

١ ـ بناء المعرفة البشرية على أساس ثابت وعام بعد ان تبين لسقراط ولافلاطون ان المعرفة الحسية جزئية ونسبية ومتغيرة، خصوصاً بعد ان شاع المذهب النسبي المطلق عند السوفسطائيين .

٢ ـ اقامتها على أساس رياضي، فكما ان حقائق المثلث وخصائصه هي هي في الهندسة الاقليدية في كل زمان ومكان ، وكذلك العدد الحسابي ، فقد حاول افلاطون تحويل الموجودات الى رموز رياضية الى اعداد لها صفة الموجود الرياضي[١٨٦] . وما كان يتأتى له ذلك إلا بأخذ الخصائص العامة والثابتة للأشياء ، للجمالات المختلفة مثال الجمال، ولأنواع البياض مثال البياض وهكذا . وبعض هذه المفاهيم لا وجود له وجوداً حقيقياً كاملاً في الجزئيات الحسية الملموسة مثل « العدالة الكلية » فوضع افلاطون « المثل » كلها في عالم خاص بها ، عالم ما فوق الحس .

ولكن هذا التفسير يبدو قاصراً لوحده. إن اسباب ظهور المطلق هي نفس اسباب ظهور « المثالية » عموماً . وقد فصلنا القول في أسباب ظهور الفلسفة المثالية في كتابنا « من

---

(١٨٥)بامكان القارىء مراجعة أي كتاب يستعرض فلسفة افلاطون، او الاكتفاء بمحاورة « فيدون » ضمن « محاورات افلاطون » ترجمة زكي نجيب محمود. القاهرة ١٩٦٣ ، ومحاورة (Meno: 85-89) ضمن « محاورات افلاطون » بالانكليزية ترجمة (J.R. Jowett) المشار اليها سابقاً. ج ١ . نيويورك ١٩٣٧ .

(١٨٦)ريشنباخ. الباب الأول. الفصل الثاني كله ص ١٨ ـ ٣٥

الميثولوجيا الى الفلسفة »[١٨٧] . وسنلزم انفسنا هنا ببيان ما يخص ظهور « المطلق » فقط ، وكلا المعالجتين تكمّل احداهما الأخرى .

عندما نقول ان موقف افلاطون المثالي يعتبر احد مفاتيح الفلسفة المثالية يمكن ان يخطر في البال ان في هذا نوعاً من المبالغة ، طالما ان كثيراً من الأمور في الفكر والواقع حدثت خلال الألفي سنة بين عصرنا وعصره ، ولكن ملاحظة جون لويس مهمة في هذا الصدد لأن فلاسفة اليونان ينتسبون زمنياً الى عالمنا اكثر مما ينتسبون الى العصور القديمة لأن ما بين « سنة ٦٠٠ قبل الميلاد الى اليوم فترة حديثة بالمقارنة الى الآف السنوات التي عاشت فيها الحضارة المصرية والبابلية حتى ولو تناسينا السنوات الـ (٥٠٠,٠٠٠) التي تفصل بيننا وبين الانسان القرد » .

هذا من جهة ومن جهة اعمق من موضوع الامتداد او الكم الزمني، نجد ان المثالية هي نوع من اللاعرفانية والخروج الى ما وراء امكاناتنا البشرية من حس وعقل، انها نوع من الغامض في مقابل الواضح، واللامجرّب أو اللامحوّر ، في مقابل المجرّب المحسوس، وما وراء الخبرة والواقع في مقابل الواقع الموضوعي، والحدس اللامعقول في مقابل المعقول؛ انها اللاجواب باعتباره كمال المعرفة في مقابل انتفاء الجواب الواقعي المجرب والمحسوس والمعقول، او في مقابل قصوره او عدم صوابه ؛ وبالتالي فإن المثالية لا يُمكن ان تغتني وتتطور في مسارها عبر العصور بطول المدة او طول الوجود، كما يحصل مثلاً للعلوم الوضعية وللتكنولوجيا وللأمور الحياتية الواقعة ضمن الخبرة والتي تستفيد من الخطأ والصواب والتراكم المعرفي ؛ على العكس من ذلك ان تطور المثالية هو موتها، او هو على الأقل ضعفها ؛ فهي على عكس العلوم والمعارف التجريبية لا تعيش وتنمو إلا في غياب العلم والتجربة والمعرفة المتزايدة للأشياء الطبيعية وخصائصها وأسبابها ، لا غاياتها ؛ المثالية غائية والعلم يتقدم متساوقاً مع زيادة نمو السببية وخفوت صوت الغائية .وفي هذا ما يبرر القول ان ما قدمه افلاطون من فلسفة مثالية ما زال في نقاطه الجوهرية هو قوام كل مثالية او على الأقل كل مثالية موضوعية ، او كل مثالية ثنائية .

وقبل ان نعود الى جون لويس[١٨٨]ووعدنا بتلخيص تفسيراته الرائعة لمثالية ومطلقية افلاطون ، نكرر انها تصلح في معظمها لتفسير المواقف التالية الحالية القائلة بمطلقية الأحكام او مطلقية الحقائق المتعالية على الواقع الموضوعي، او بنظرية افكارنا واحكامنا الخ؛ بالاضافة الى ان حجج افلاطون واحتجاجاته لصالح خلود النفس، وموت المادة الخ، هي قوام كل ثنائية حتى اليوم .

لقد رفض افلاطون العالم المحسوس والتغير والعلوم الوضعية ؛ لأسباب اجتماعية

---

(١٨٧)كتابنا : من الميثولوجيا الى الفلسفة. المطبعة العصرية . ١٩٧٣ الفصل الثاني، والثالث .

(١٨٨)جون لويس : مدخل ـ السابق ـ الفصل الثاني ص ٢٦ .

وسياسية بقدر ان لم تكن اكثر مما هي أسباب عرفانية . كما ان كون افكاره تخدم الوضع العبودي الطبقي في زمانه هو نفس ما نحكم به على كثير من الفلسفات والعقائد الإيمانية المثالية المبشرة بما وراء وقبل هذا العالم المحسوس. وما يواجه المؤمن المعاصر من خوف من «مادية الواقع المعاصر، وجرأته على الاعتقادات؛ واتجاهه الأرضي الصرف»، والذي يجعله يهرب منه الى ما وراءه ، والى التشكيك في العلوم والقوانين العلمية وقيمة المعرفة البشرية التجريبية الحسية العقلية كلها ، الى نوع من المعرفة الغنوصية والصوفية والاشراقية ، هو في الأساس مشابه لموقف افلاطون من الواقع اليوناني في زمانه كما سنوضح حالاً .

ولنعد الى جون لويس الآن : يلاحظ جون لويس ابتداء انه كان في اتيكا قبل حرب البليبونيز (١٢٥,٠٠٠) من العبيد يعملون في المنازل وفي الصناعة وفي المناجم يعمل منهم (١٠,٠٠٠) ؛ وهو عدد كبير يفترض أن يؤدي الى ان تعيش بقية الشعب الاثيني في ترف ملحوظ، إلا ان هذا النظام العبودي لم يكن ناجحاً في اثينا نظراً لمستوى الخبرة الفنية المنحطة من ناحية[١٨٩] ولأن الفئات العليا لم تكن تعيش حياة مترفهة، وان كان الفراغ فيها كثيراً ؛ وهذا هو النظام الاجتماعي الذي ساد المدينة الكلاسيكية بوجه عام: السكان هنا حرّ ، وعبد ؛ والعبيد هم الذين يقومون بالعمل الأساس في المجتمع ، وفي الانتاج ، ولكنهم يحرمون من ثمار عملهم ففقدوا أي دافع لإجادة وتطوير العمل ؛ واصبح من المألوف ربط العمل اليدوي بالعبيد، بحيث بدأت الثقافة اليونانية تضع فاصلاً بين العمل اليدوي والعمل الذهني او الفكري؛ وتعكس « جمهورية افلاطون » هذا الواقع حيث يرسم صورة لمجتمع خيالي ينقسم سكانه الى ثلاث طبقات منفصلة عن الأخرى بشكل قاطع ، طبقة الحكام وتساوي معدن الذهب، وعملها فكري ذهني، وطبقة الجنود وتقابل الفضة للحرب والأمن ، وطبقة العمال وتقابل المعادن الواطئة للانتاج والرضوخ . وكما اشار ديوي فإن تحقير العمل شجع عليه الفلاسفة « مما تترتب عليه ان عمليتي التفكير والمعرفة اصبحتا تدركان من خلال ارتباطهما بمبدأ او قوة ما منفصلة كل الانفصال عن الاشياء المادية . ان هذه المعرفة الفلسفية تعود على الإنسان بفوائد جمة لأنها لا تخوض في الأخطار التي يفوضها التفاعل مع الواقع المادي. وهكذا يصبح الفكر بمثابة نشاط باطني خالص، يدور في قلب العقل وحده، وهذا « العقل » الذي ينظر اليه وكأنه ماهية Substance في حدّ ذاته ، تدنسه المادة، ماهية لها ملكة واحدة : التفكير. لقد زالت هذه التفرقة بين العلم والفعل، بين النظرية والعمل، من جراء عملية البحث العلمي نفسها ، فنحن نعلم اليوم ان المعرفة لا تتقدم الى الأمام الا بواسطة الفعل »[١٩٠] .

---

(١٨٩)جون لويس ـ كذلك . ص ٢٧: وقد اشار جان بابي الى هذه النقلة واعتبر احد الأسباب الهامة للانتقال الى القنانة انظر كلامنا عن التشكيلات الاجتماعية الخمس حيث المصادر عن هذه النقطة :

(١٩٠)جون لويس ص ٢٨

وكان افلاطون ينتمي الى ذلك العالم القديم الذي تحيا فيه ارستقراطيــة فكريــة من اجـل الفكر والتـأمل فقـط، وهي في الوقت نفسه شـديـدة القلق من جـراء تلك القـلاقـل الاجتماعية التي كانت تهدد امنهـا وثقافتهـا ، وهذا يفسر في رأي جـون لويس لماذا كـان افلاطون متصوفاً وسياسياً ؛ تشغل بـاله الاتجاهـات اللانظاميـة والانحلاليـة الباديـة في زمانه ، لقد شعر افلاطون باشمئزاز من ديمقراطية اثينا التي اعدمت سقراط الرافض لها؛ ووجد فيها ساسة غير خيرين ، ونظماً تتدهور، وفكر في الخلاص من هذا كله ؛ بايجاد ادارة وتشريع جيدين باعادة بناء كل شيء من جديد، عن طريق فلسفة حقة بواسطتها فقط يمكن الوصول الى العدالة الحقة بالنسبة للفرد والدولة صلبهـا حكم الفرد الفيلســوف . ولندع جون لويس يتكلم مرة اخرى : « والآن لا شك ان فلسفة افلاطون لا يمكن ان تفصل عن موقفه السياسي، لا شك ان كليهما يعكس ازمة المدينة ـ الدولة City State في اليونان، كما كانت تتمثل في اضمحلال اثينا . لقد زالت ايام المجد، عندما انهزمت دولة الفرس. وقد شعر افلاطون، كما نشعر نحن اليوم، انه يعيش في خاتمة مرحلة من مراحل التطور والتقدم، ففي نهاية القـرن الخامس قبـل الميلاد، كشفت اثينـا عن عجزهـا عن الاحتفاظ بـديمقراطيـة الطبقات الوسطى، التي كانت قد انشأتها ، وعن تدعيمها . كان فشل اثينا بمثابـة اخفاق النظام العبودي . ففي هذا النظام ظل مستوى التقنية منحطاً ما دام الاهتمام بالاختراعات الميكانيكية كان يعتبر امراً لا يليق بالعقل الانساني، ومن نـاحية اخـرى، كانت المـدينة ـ الدولة تضاعف من ثرائها بواسطة التوسع والاستغلال الاستعماريين اللذين كانا يـوفران اعداداً جديدة من العبيد . هكذا استمر الوضع الطبقي للمجتمع اليوناني، وإن بدأ عدد كبير من الاغريق يتطلع الى نظام واسع واكثر ديمقراطية، كما تجلى ذلك بقيام حركة واسعة ضد العبودية »(١٩١) .

وما اشبه اليوم بالبارحة، ففي اعقاب ازمات الرأسمالية العالمية، والغربية على وجه التحديد، تتصاعد مواقف شبيهة بموقف المجتمع اليـوناني الاثيني، بمـوقف تصاعـد الإحتجاج ضده وتبديله، وبموقف مَنْ يعملون على ابقائه ، او التشكيل في حركات الثـورة الجديدة؛ وتعود دعوات اللاادرية والغيبية والصوفية والتبشير بما وراء الواقع الخ ؛ لقد كان موقف افلاطون وارسطو هو مع قوى المحافظة والتشبث بالنظام الآذن بالسقوط. يقول جون لويس : « وقد ناصب كل من افلاطون وأرسطوطاليس هذه النزعة الحرة عداء شديداً واعتبراها مقدمة للافلاس الشامل. لذا تراهما يضعان مهمة الابقاء عـلى المجتمع الطبقي بأي ثمن على رأس قائمة المهمات التي تعهدا القيام بها . وقد كتب والبانك : [قدم افلاطون في كتابه « النواميس » وهو آخر محاولة بذلها لتخـطيط المـدينة الأولى ، مشـروعاً لغـرس العقائد والمواقف المناسبة للسلطة في قلوب الناس بواسطة الايحاء ، وفرض رقابة صارمة

(١٩١)كذلك. ص ٣ .

حازمة ، وابدال الأساطير والاحتفالات العاطفية بالمعرفة الموضوعة ، وعزل المواطن عن العالم الخارجي وخلق نماذج من الناس يمتازون بأنماط متساوية من رد الفعل، وفوق هذا كله اشهار اجراءات الدولة البوليسية كضمان اعلى في وجه اولئك الذين لا يستطيعون او لا يريدون الخضوع] . كان افلاطون يعتبر ان الحركة الديمقراطية تسود المدينة في جوهرها، بحيث لم يبق سوى امر واحد، ألا هو إيقاف هذه الحركة. وعند افلاطون ان التغيير معناه الاضمحلال وان الكمال معناه انعدام التطور. ومن هنا اصبح الهدف الأول لتفكيره السياسي ان يخرج نموذجاً لمجتمع ثابت تكون قد اقتلعت منه تلك القوى التي تعمل من اجل التغيير واعيدت اليه صفتا الوحدة والتناسق الجامدة التي كانت تتصف بهما المجتمعات الأكثر بدائية، مثل « سبرطة » لذلك لا يصح اعتبار افلاطون كمثالي من عالم آخر ينسج من الخيالية من الأحلام ، بل يجب النظر اليه بوصفه المدافع الصريح الحازم عن الامتيازات الطبقية . كان مبدؤه غاية في البساطة ، تماماً كما كانت الحال عند دون كمبريدج الشهير : « ان اي تغيير ، في اي وقت ، ولأي غرض، يجب الابتعاد عنه »(١٩٢) .

وينبه جون لويس بحق الى عدم سلامة زعم بعض المؤرخين البرجوازيين مثل زيمرن في كتابه « افلاطون اليوم » من ان اراء افلاطون الاجتماعية تمت بصلة الى الاشتراكية او الشيوعية لمجرد انه اعتبر المواطنين يملكون جميع الأشياء ملكية مشتركة ، وكل يعمل في مكانه المحدد من اجل الخير العام . « ان افلاطون ينطلق في نظرته الى الغاء الملكية الخاصة، او الى مسألة توزيع المنتجات ، من وجهة نظر مصالح الطبقة المسيطرة وحدها»(١٩٣)أي طبقة ملاك العبيد وملاك العقارات. والدليل على ذلك نوع النظم السياسية التي يطالب بها إنها : ١ ـ نوع من الشيوعية المقصورة على أقلية ضئيلة من الارستقراطيين المعفيين من العمل اليدوي، وقد وفر لهم الغذاء والكساء والمسكن بواسطة كد طبقة محتقرة من الكادحين . ٢ ـ ينقسم المجتمع الى طبقات بشكل جامد والعدل معناه هنا : انصرف الى شؤونك وقم بواجباتك في مركزك الذي تفضل الالهة اسناده اليك . ٣ ـ الحكم للفلاسفة ، ولما كان من المحال على الكثرة او الجماهير ان تكون فلاسفة ، فإن الجماهير لن يكون لها شأن بالقوانين سوى الرضوخ لها .

٤ ـ ينظر افلاطون الى الديمقراطية نظرة الفاشية اليها اليوم ، إنها انكار المبدأ ، انها الدستور الذي لا تفترض في ظله المؤهلات اياً كانت . انها على حد قول نيتشه قطيع واحد دون راع ؛ وكأنه يعبر عن أفلاطون، وهي تنتهي عند الأخير الى الديكتاتورية فيجيء رجال لإنقاذ الشعب من النهب والسلب التي يقوم بها الأغنياء بشكل منظم .

من هنا كان التطور الاجتماعي عند افلاطون دائماً أسوأ ، وان على افلاطون ان يعيد

(١٩٢)جون لويس ص ٢٩ ـ ٣٢ .

(١٩٣)موجز تاريخ الفلسفة ـ السابق. ج ١ ص ١٠٠ .

النظام الى نصابه بأن يقنع الناس بالاستمرار في المنزلة التي وقعوا فيها وهي منزلة قررها الله كما يرمز لذلك باسطورة المعادن : « ايها المواطنون ، انتم اخوة وان كان الله قد صنعكم على أوجه مختلفة ، فالبعض منكم يتمتع بسلطة الأمر، وقد صنعه الله من ذهب ... وفريق آخر صنعهم من فضة كي يكونوا معاونين. وفريق ثالث فريق المزارعين والحرفيين(١٩٤)، قد صنعهم الله من نحاس وحديد... »

وينقل جون لويس عن ديورانت قوله في افلاطون « دولته جامدة لا تتحرك ، ومن السهل ان تصبح مجتمعاً عجوزاً يحكمه حكام في الثمانين لا يلينون بل يعادون كل ابتكار(١٩٥) ويفارون من كل تطور » . وكما يقول فارغتون : « لقد حاول افلاطون ان يفكر كمواطن ، حتى ولو كان مواطناً رجعياً في مجتمع منهار . كان يخاف كلما ينظر الى المستقبل ولكنه لم يكن فوق المعركة . كان آخر انسان في العالم يمكن ان نشبهه بصورة ذلك الفيلسوف المجرد الذي لا يهتم باعتبارات الزمان والمكان لتلك الصورة التي شاء انصاره المعاصرون ان يقدموها لنا عنه اليوم »(١٩٦) .

ويشير جون لويس الى تأثير بارمينيدس والمدرسة الايلية في افلاطون في اعتبارها ان الحقيقي هو الذي يخلو من التناقض ، بينما المتغير لا يمكن شرحه لأن الحركة في تناقض مستمر، كما هو دليلهم في « السهم الطائر » وسواه من حجج زينون المعروفة . وقد ضحى زينون بالحركة بوصفها وهماً وقبل فكرة السكون لأنها تتفق وفكرة المعقولية ومن هنا ادركنا ان كل ما نسميه اليوم تغيراً وتطوراً لم يكن بالنسبة للاغريق الا مظهراً ليس الا ــ وهكذا بدأت الفكرة التقليدية القائلة ان حياة الحواس ليست حياة الحقيقة وانما هي حياة الوهم، بل والشر، بينما الحق واللاتغيير والابدي امور لا تنكشف إلا للعقل او للملكة من ملكات النفس السرية، وربما تم ذلك بواسطة الله نفسه . بهذه الطريقة الغريبة ، رأينا العقل كمثل اعلى يبعد الناس عن التجربة، عن الاختبار، عن الرجوع الى الطبيعة من خلال الحواس(١٩٧) .

ويشير جون لويس الى نقطة اخرى « ان نظرية افلاطون في المثل الثابتة التي تدرك بواسطة العقل في مقابل عالم الحس الناقص انما هي، كما رأينا ؛ انعكاس للنظام الاجتماعي الذي يحتقر فيه العمل. ان هذه النظرية تكشف لنا عن حقيقة ثانية، الا وهي ان افلاطون يؤثر الإيمان بوجود كمال ازلي على الاشتراك في المجهود الشاق الذي يقتضيه خلق النظام من الفوضى. ومن هنا نرى الافلاطوني يتخبط في حرج بين عالمين. « قلبه وعقله

---

(١٩٤)جون لويس. ص ٣٤ والنص ينقله عن كتاب « افلاطون » لتايلور .

(١٩٥)جون لويس ص ٣٥ . عن ديورانت ، قصة الفلسفة ، الفصل عن افلاطون . وهو مترجم بالعربية .

(١٩٦)جون لويس ص ٣٥ عن فارغتون « العلم اليوناني » ؛ وهو مترجم بالعربية ، ج ٢ ترجمة سليم سالم .

(١٩٧)جون لويس. ص ٣٦ .

يصبوان الى هناك ، واقدامه تظل هنا » . ان عالم احلامه وعقله عالم كامل منذ البداية، وهو وحده العالم الحقيقي، اما عالم التجربة اليومية الناقص، فهو من بعض النـواحي لا يكاد يكون حقيقيا. ان الابقاء على المجتمع الطبقي الذي يعهده الى جانب اقتلاع كـافة القـوى التي تعمل من الداخل من اجل التغيير من شأنهما ان يقربا بـين هذا المثـل الأعلى وبـين الأرض. ومن هنا كانت النتيجة طابعاً خاصاً بالافلاطونية، طابع العالم الآخر... ومن هنـا يتبين لماذا تحول افلاطون من العلم الى اللاهـوت ، من العالم الحقيقي الى عـالم الصور، والمثل والمجردات. لقد اعتبرت نظرية الصور (او المثل) عند افلاطون بمثـابة النـظرية المركزية في قلب تعاليمه لأنها كانت اكثر نظرياته تأثيراً . هذا صحيح، إلا انه لمن الخطأ ان ننظر اليها وكأنها عقيدة تأملية جامدة فحسب او تجربة في مجال الفكر المجرد، لأنها ـ كما سنرى ـ كانت وثيقة الصلة بأهدافه الاجتماعية والسياسية »[١٩٨] .

عند افلاطون وراء الأشياء الطبيعية البيضـاء ، يوجد البياض المطلق وهو جوهر ازلي ابدي لا متغير، وكذلك عن الجمال المـطلق وهذه الجـواهر المتعـالية المـاوراء الطبيعة هي الموضوعات التي يُعنى بها العقل عندما يستعمل الأفكار العامة والتعريفات والمبادىء . إنها هي الحقائق أما اشياء هذه الدنيا فهي نسخ تقريبية ناقصة ، ان هذه الجواهر ليست هي فكرة في الذهن، بـل لا وجود مستقـلاً حقيقياً خـارج الذهن وخـارج المفرد الطبيعي الـذي هو نسخة لها مشوهة . وهذه الجواهر توجد حتى لو كف كل ذهن عن تأملها او التفكير فيها . وكما تأثر ببارميندس تأثر بهرقليطس في كلام الأخير عن التغير والمحسوسات المتغيرة دوماً ، ولم يجد أفلاطون مجالا للتفريط بالموقف البارميندي او الهرقليطي مطبقاً كـلاً منهما عـلى ناحية هرقليط والحركة على العالم الحسي والمعرفة الحسية وهي العلم بالمتغير، وبـارميند على المعرفة العقلية وهنا العلم باللامتغير أن جوهر المعرفة الحقة عنده ليس معرفة الظواهر المتغيرة، بل الكشف عن الوقائع الأزلية الأبدية الكامنة وراء الحـواس بواسـطة العقل هذا من جهة ومن جهة اخرى لا بد من ايقاف التطور الاجتماعي لأن معناه الانهيار عنده، ومن هنا نستطيع ان ندرك الآن السبب الذي من اجله يجب على الفـلاسفة حكـام الجمهورية ان يتدربوا عـلى ادراك المبادىء الأسـاسية للحيـاة الاجتماعيـة فإن الوسيلة الوحيدة التي تضمن بقاء الموقف الراهن هي تسخير المجتمـع لخدمـة مبادىء غـير قابلة للتغير... الا اننا عندما نتمعن في هـذه المبادىء، سـرعان مـا نتبيّن انها تختلف الى حـد بعيد عن اية مبادىء سياسية يستطيع انسان ديمقراطي العقيـدة ان يتقبلها ، انهـا في الواقع مبادىء مجتمع منقسم إلى طبقات بشكل جامد مراتبي.عندئذ ندرك أن هذه المبادىء ليست ازلية ابدية ومطلقة ولا هي حقائق ملزمة كما كـان يظن افـلاطون ، بل انهـا مجرد

---

(١٩٨)كذلك ص ٣٦ ـ ٣٨ .

انعكاس او اسقاط للنظام الاجتماعي الذي تمتع افلاطون بامتيازاته ، كما انها محاولة لصبغ احكام افلاطون السابقة واهدافه السياسية بصبغة عقلية . وبهذه الطريقة نرى ان المبادىء الناجمة في الواقع من الاطار الاجتماعي القائم انذاك تنقلب الى دفاع عن هذا النظام وتبرير له .

هذا بالضبط ما عبر عنه ديوي في قوله : « لقد ارادت كافة المصالح الطبقية في التأريخ ان تدفع عنها النقد الفاحص بأن طالبت لنفسها بحقها في الاطلاقية، وبأن احتمت في قلعة المبادىء المجردة المطلقة التي لا يمكن أن تكون محل شكوك او تساؤل» ثم يقول لويس : « وهكذا فإن كل مبدأ او مثل اعلى يطلق هكذا في كلية وبشكل مجرد ـ أي كشيء في ذاته ، في معزل عن التجارب العينية التفصيلية التي هي بمثابة تعبير مؤقت عنها ـ يصبح خطراً . ولعل اعدى اعداء التقدم تلك المثالية التي تؤمن بوجود عالم روحي يوجد في ذاته وبذاته وتلك الأخلاق المطلقة التي تنظر الى الخير لا على انه خير بالنسبة لي، او لك، وانما على انه خير في حد ذاته ، خير ازلي وابدي ، لا علاقة له بشيء اطلاقاً ، او بعبارة اخرى : خير من اجل لا شيء »(١٩٩) .

واذا تركنا جانباً بعض تفاصيل يوتوبيا افلاطون نجد انه لا يعقد امالاً طائلة على مصير تعاليمه هذه . ان فلسفته في الواقع فلسفة يأس وتخل ؛ ذلك ان هذه الحياة الفانية ليست هي الهدف؛ بل ما وراءها ، وحتى في هذه الحياة ، فإن الحياة العاقلة هي تلك التي تدير ظهرها للتغيرات والمصادفات في هذه الحياة الفانية ، كيما تحلق في سماء الخلود؛ فلمعرفة شيء ما معرفة مطلقة، لا بد أن نتحرر من الجسد وان ننظر الى الحقائق الواقعية نظرة الروح وحدها . وعلينا ان نتصرف ـ حتى لو لم توجد اليوتوبيا ، بحيث يكون سلوكنا تعبيراً عن قوانين هذه المدينة الفاضلة وحدها دون غيرها . « عندما نقرأ هذه الكلمات يجب ان نتذكر ان فلسفة افلاطون تأتي بعد انهيار الامبراطورية الاثينية ونشوب حرب طبقية في اثينا المنهزمة المنكسرة النفس ـ وافلاطون يكتب لا كمؤرخ يرتفع فوق ازمة الدولة، بل كانسان ترك الكفاح فوجد في عالم العقل المثالي ذلك التناسق الذي لم يعد في مقدوره ان يحصل عليه على الأرض... انه يقف امام اخفاق التأريخ ، مقترحاً ان نتعالى فوق العالم الزمني الى العالم الخالد(٢٠٠). هناك ولولا تركنا بعض الجوانب الايجابية التي ينبه اليها جون لويس في فكر افلاطون المعرفي هذا، اعني ان افلاطون اوحى وساعد على الانتباه لفكرة القانون الذي هو شيء وراء الوقائع، انه ثابت وواحد من خلالها ؛ الا ان افلاطون فهمه فهماً ناقصاً معتبراً أننا نصل الى فكرة القانون عن طريق العقل الخالص دون الالتجاء الى التجربة بل بالابتعاد عنها . وهذا يفسر لنا لماذا كان افلاطون يهزأ من التجربة والملاحظة

---

(١٩٩)كذلك ص ٣٨ ـ ٤٠ ، والنص عن ديوي من كتاب الأخير « مشكلات الناس » .

(٢٠٠)كذلك ص ٤٢ ـ ٤٣ .

والعلم الطبيعي واستخدام العلم لغرض عملي وفائدة عمليّة او حياتيّة ، لأن الغرض والتكنيك عناية العبيد، بينما العلم عنده يساوي الفن للفن ، او المعرفة النظرية قاتلة الفراغ؛ ان هذه المعرفة النظرية هي اعلى اشكال المعرفة عنده « انها العيان العقلي لانسان يعشق منظر الزمان ، كل زمان ، والوجود، كل وجود ، بحيث يتحرر من الطموح الحقير والمطامع المبتذلة وهي كل اهتمام بالعالم المادي والأوهام، ويرتفع فوق مستوى التجربة الحسية وهو مستوى إشكالي غير مرض الى العالم المعقول، عالم المبادىء المجردة . من هذه النظرة العامة، تبعث النزعة المثالية في الأجيال المتتالية . ويجدر بنا ان نذكر هنا ان الحقائق التي تزعم المثالية انها تكتشفها لا يمكن ان تقاس ولا أن تختبر في مستوى الفعل. ان المثالية تقدم لنا نتائجها على شكل عقائد جامدة ، على عكس العلم الذي يعتنق المذهب التجريبي ، أي انه يختبر جميع اكتشافاته قبل ان يتجرأ ان يقول كلمة يقينية . ومن هنا قامت حملة النقد المتزايد ضد الفلسفة المثالية »(٢٠١) .

ومعتبرين ما قدمناه عن افلاطون ارضية لأسباب ظهور فكرة المطلق في الأخلاق ، فإن هذه الأسباب هي :

١) يقول كورنو ـ وهو قول سبقه اليه ويردده معه كثيرون ـ ان سبب ظهور المطلقية والتجريدية واعتبار حركة التأريخ حركة للأفكار هو « التقسيم بين العمل اليدوي والذهني ، ذلك التقسيم الذي يبعثه التطور الدائم لقوى الانتاج(٢٠٢) . ولقد افضى هذا التقسيم الى ظهور طبقة من المفكرين وظيفتهم الاجتماعية هي خلق تجريدات يرون انها حقيقة وفعالة بعيداً عن ظروف الوجود المادي العيني للناس. ويتطور وعيهم بمعزل عن النشاط العملي، ويتصورون ان على هذا الوعي ان يمثل واقعاً وراء ذلك النشاط، ويصبح هذا نظرية محضة أو ديناً او فلسفة . وهكذا نجد ان التشريع بالنسبة للقاضي الذي وظيفته هي ان يطبق شريعة القوانين هو العنصر الحاكم في الواقع الاجتماعي . ان الايديولوجيين انما يفصلون الأفكار عن الأفراد الذين يتصورونها وعن الظروف التجريبية التي منها تخرج ، ويعزون للروح ابداعاً مطلقاً في استقلالها عن الحياة الواقعية والنشاط العملي. وهم يحولون حركة التأريخ الى حركة للأفكار ويضعون بهذا تأريخاً وهمياً محل التأريخ الحقيقي. وهكذا توصل الايديولوجيون الى ان العالم يمكن ان يتغير حسب الارادة عن طريق الأفكار، ومن ثم جاء عجزهم الموحد في محاولاتهم لاصلاح المجتمع »(٢٠٣) .

٢) ومن هنا يصح القول ان عدم دراسة « المفاهيم الكلية » والتصورات العامة

---

(٢٠١) كذلك ص ٤٤ ـ ٤٥ .

(٢٠٢) وضحنا ذلك في القسم الخاص من كتابنا هذا .

(٢٠٣) كورنو : ص ١٢٥ ـ ١٢٦ ، وبوليتزر : القسم الأول ص ٣٠٥ ، وكذلك النقطة السادسة مما يلي من هذا الكلام .

الأخلاقية او الفلسفية او الاجتماعية دراسة تأريخية مقارنة ، واغفال التكون الاجتماعي النفسي، للقضايا الخلقية مثل الوازع الخلقي او النفسي يؤدي الى الوقوع في « المطلقية » والقول بثبات هذه التصورات والمفاهيم وعموميتها(٢٠٤) . ونفس الشيء يقال عن الأحكام والقواعد المرتضاة للسلوك : ان عدم الاتصال او ضآلته بين الشعوب في الزمان القديم ـ على عكس ما يحصل الآن ، وما حصل بدرجة أقل في المجتمعات التجارية البحرية مثل بعض جزر بحر ايجه زمن السوفسطائيين ـ يؤدي الى الانغلاق واعتبار السلوك المرضي للجماعة سلوكاً مطلقاً وكأنه كذلك للجميع خارج هذه الجماعة .

٣) ويتصل بالانقسام الطبقي والإنقسام الى العمل اليدوي والذهني ما لاحظه هولدين وهو ان هذا الإنقسام الطبقي ادى الى ظهور طبقة رغيدة، وضعها الجيد يجعلها تتشبث به بتأكيدها بنفسها او بواسطة بطانتها على خلود قيمه وجميع ما يرسم من حقوق وواجبات(٢٠٥) .

٤) ويرى انجلز ان استمرار المجتمع الطبقي كمجتمع طبقي منذ نشأ حتى اليوم ، سواء في المجتمعات الرأسمالية أو شبه الرأسمالية .. الخ هو سبب ما يظهر في « عمومية » الأشكال العامة للتصورات الاخلاقية ، ان النظريات الأخلاقية في مراحل متماثلة تقريباً من مراحل التطور الاقتصادي (العبودي والاقطاعي والرأسمالي) يجب ان تكون بالضرورة على قدر من الوفاق ، فمثلاً منذ نشأت الملكية الخاصة للأشياء المنقولة لم يكن بد لجميع المجتمعات التي سادت هذه الملكية الخاصة فيها من ان تشترك في هذه الوصية ، لا تسرق . ومع ذلك ففي مجتمع بديل يقضى فيه على حوافز السرقة وتتوفر فيه الحاجات بلا حساب ، سوف لن تكون هناك حاجة لا للسرقة ولا للوصية السابقة(٢٠٦) .

٥) قابلية العقل البشري ـ في مرحلة معينة فما بعد ـ على التجريد. لقد اوضح ارسطو سبب ظهور المفاهيم العامة ، والكليات ، مثل « البياض » كمفهوم عام و« العدالة » كتصور عام ... الخ . ورأى انها تتكون في فكر الانسان بالتكرار والمقارنة والملاحظة لأشياء بيض مثلاً ـ وانكر وجودها وجوداً حقيقياً كمفاهيم عامة في عالم خاص بها ، هو « عالم المثل » . وهو الرأي الذي ذهب اليه افلاطون . وقدَّم ارسطو انتقادات قوية قضت على نظرية افلاطون تماماً في ما يخص هذه النقطة(٢٠٧).وتبع معظم فلاسفتنا تفسير ارسطو

---

(٢٠٤) عباس حافظ ـ كتابه السابق ص ٢٥ ، ٧٨ .

(٢٠٥) هولدين ، ص ٨٣ ، ص ٤٤ .

(٢٠٦) انتي دوهرنغ ص ١١٤ ، وكامنكا ص ١٦٨ .

(٢٠٧) اوضحنا كيف وصل افلاطون الى هذه النظرية مع ملخص لنقد ارسطو ، مع المصادر في موضوع « الفلسفة » في بحث غير منشور .

هذا . وتبنت الفلسفة التجريبية(٢٠٨) هذا التفسير وطورته . واصبح بعد ذلك خطأً مشتركاً لكثير من المدارس الحديثة . إلا ان تفسير ارسطو ومن جاء بعده ظل ناقصاً او مختلطاً بتفاسير مثالية لبعض المسائل المتعلقة بنظرية المعرفة، حتى قدمت المادية الديالكتيكية تفسيرها الشامل مستندة على نظرية بافلوف في المنعكس الشرطي على أساس نظام الاشارة الأول (الإحساسات) ونظام الاشارة الثاني (اللغة والأفكار) . ولما كان هذا الأمر كبير الأهمية في القاء الضوء على اصل « المطلق » وفي القاء ضوء على كثير من نواحي هذا الموضوع مثل تفسير الفرق بين سلوك الانسان والحيوان لذلك نحيل القارىء الى كتاب لنا يعالج هذا بتفصيل(٢٠٩) .

وسنكتفي هنا ببيان دور التجريد في خلق « المطلقية » وبالتالي وقوعنا في الغلط. « ان الجذور المعرفية والنظرية للمثالية هي في المعالجة الوحيدة الجانب للمعرفة . وفي تضخيم احد جوانب عمليات المعرفة ذات الجوانب المعقدة المتعددة وجعله امراً مطلقاً . ففي عملية معرفة الواقع ، مثلاً ينشىء الناس تعميمات ، مفاهيم عامة ولنقل مثلاً مفهوم ـ « البيت » ـ ان مفهوم « البيت » البيت العام، لا هذا البيت او ذاك قد صنع عن طريق تجريد علائم عامة معينة من البيوت الموجودة وجوداً واقعياً ، وفي عملية التجريد هناك امكانية لانقطاع الأفكار عن الواقع . وما أن ننسى منشأ المفهوم الشامل فنعتبره شيئاً موجوداً وجوداً مستقلاً لا يرتبط بالأشياء الموجودة وجوداً واقعياً ، حتى ننزلق الى مواقع المثالية . والفلسفة المثالية ، على حد تعبير لينين، زهرة عقيمة ولكنها زهرة تنمو على شجرة حية خصبة قوية جبارة هي شجرة المعرفة الانسانية . وقد شبه لينين عملية المعرفة بالحركة لا على خط مستقيم وانما على خط متعرج معقد لولبي . ولدى المعالجة الذاتية الوحيدة الجانب لأي قسم من اللولب يمكن ان يتحول هذا القسم الى خط مستقيم ، وعندئذ يبتعد الانسان عن الخط الرئيسي للمعرفة الى خط تشويه الحقائق، والابتعاد عن الحقائق يلائم في كثير من الأحيان مصالح الطبقات الاجتماعية الرجعية ويدعمها وتتحول الأخطاء المثالية المتفرقة الى نظم فلسفية مثالية. لقد لاحظ لينين ان المعالجة الوحيدة الجانب الضيقة ، وجمود الأفكار ، والذاتية ، والعمى الذاتي هي الجذور المعرفية للمثالية . إن ظهور انفصال العمل الفكري في المجتمع الطبقي عن العمل الجسدي ومن ثم التناقض في ما بينهما، يخلقان وهماً وكأن الأفكار منفصلة عن التطبيق، بل وتحدد التطبيق. وهذه النظرة المثالية الى العالم تشوه الواقع وتفسره تفسيراً مقلوباً ، وتستخدمها الطبقات المستغِلّة من اجل تبرير وتدعيم

(٢٠٨) براتراند رسل : **مشاكل الفلسفة** . ترجمة الدكتور عبد العزيز البسام ط ٢ . القاهرة (بلا تاريخ) . فصل « الكليات » ، ص ١٠٠ فما بعد ويوسف كرم : **تاريخ الفلسفة الحديثة** ، القاهرة ١٩٦٢ في مواضع متفرقة .

(٢٠٩) انظر بحثنا الخاص بـ « نظرية المعرفة ودور العمل المشار اليه سابقاً في كتابنا في الميثولوجيا .

سيادتها ... »(٢١٠) . « الجذر العرفاني للمثالية : عزل احدى لحظات المعرفة واعتبارها كل المعرفة... ان التجريد هو دوماً في جذور المثالية ... والعملية بسيطة جداً ! لنأخذ مثال تجريد المفهوم : يكفي ان ننسى اصله التجريبي وان نعمل العقل في اوجهه المختلفة ، المفهوم كتعبير لفظي، المفهوم كأداة للعمل، المفهوم كعنصر منطقي، كحكم الخ ... لنبني في الحال نصف اثني عشرية من الأنظمة المثالية ذات مظهر جد « عصري » . والشرط الوحيد لذلك هو اعتبار التجريد واقعاً موضوعياً موجوداً مستقلاً عن الواقع الملموس . تلك هي الفدية لهذا السلطان الذي اكتسبه الانسان ، بالممارسة الاجتماعية والنطق ـ اللغة ـ بأن ينفصل عن الواقع المباشر لكي يخلق مفاهيم عامة تعكس الأشياء في علاقاتها الداخلية ، وعلاقاتها المتبادلة وحركتها . كان لينين يقول : « يختص الانسان بامتلاك القدرة على قلب الأشياء رأساً على عقب، ويجعل الفكرات المجردة مستقلة »(٢١١) .

« والتجريد ... يضلل تضليلاً رهيباً عندما يزعم الاكتفاء بذاته كواقع ازلي ، او عندما ينكر ببساطة قرابته مع الحسي ومع الواقع الخارجي ، الملموس العملي ... عندئذ يتحول المفهوم الى وهم ! فيدعي خلق الحسي الذي خرج منه ... ومصدر هذا الوهم بعيدٌ جداً : فهو معاصر لجلجلات التجريد الأولى في الانسانية البدائية : ان علم اشتقاق الكلمات والتأريخ السحيق يظهران لنا ، في فلكلور الشعوب الأكثر بدائية ، اثار انفصال الفكر حيال الواقع »(٢١٢) . .

وكما أوضح بافلوف ونظرية المعرفة المادية ، تنعكس الأشياء الحسية في الاحساس انعكاساً كلياً ، ويكون الاحساس او اي شيء يرتبط به « اشارة » الى ، ورمزاً على الواقع الحسي المنعكس في حواسنا ورؤوسنا، ثم يتكرر الاحساس فنسميه ، نعبر عنه بكلمات ، وكل كلمة تعميم ، وتصبح الكلمات اشارة للاشارة ، أي « رمزاً للاحساسات » . وتصبح الكلمات هي موضوع الفكر. ولما كانت كل كلمة مثل « باب » هي تعميم ، هي تحليل وتركيب لمجموعة صفات مشتركة لما اسميناه « بابا » مع جميع فروقه عن « الأشياء » الأخرى . اقول لما كانت كل كلمة هي تعميم ، اصبح بالأمكان انفصال الأفكار عن الواقع الذي هي تعبير عنه . وهنا يصبح بإمكاننا التحدث عن اشياء مطلقة وافكار وتصورات وقيم .. الخ مطلقة مثل « عدالة » و« بياض » الخ دون اية اشارة منا الى هذا العمل العادل او ذاك ، او هذا الثوب الأبيض او ذاك الكتاب الأبيض(٢١٣) .

٦) ويتعلق بهذا اننا عند الاستعمال للكلمات والصفات نحذف العلاقات من جهة ،

---

(٢١٠) كونستانتينوف . ص ٧ .

(٢١١) جارودي : نظرية ... ص ٣٠٨ ، وانتي دوهرنغ ـ المدخل ـ رقم (١ ـ ٢) .

(٢١٢) جارودي : نظرية ... ص ٣٠٨ ـ ٣٠٩ .

(٢١٣) البحث الخاص بنظرية المعرفة المشار اليه سابقاً .

ونعبر عن رضانا وسخطنا بكلمات واحدة لمسميات مختلفة من جهة اخرى. المثال على الأول نقول : اكل لحم الخنزير مكروه . فنحذف العلاقة « عند المسلمين » وبذلك يبدو الأمر بشكل مطلق، وكأن اكل لحم الخنزير مكروه عموماً . وبالنسبة للثاني، نقول : العدل جيد ، ويقول انسان قبل الوف السنين ، العدل جيد ، والمفهومان مختلفان ولكن الشعور والانفعال « واحد » وهو « الجودة » ، وهكذا نقع في تصور أن العدل مطلق لأنه « جيد » منذ الوف السنين ، فهو مطلق. والحال ان التعبير اللغوي والانفعال هو المشترك والمطلق، لا العمل نفسه، اعني مفهوم العدل عند الفريقين فهو جد مختلف يصل الى حد التناقض كما سيتضح في ما بعد(٢١٤) .

٧) ويقدّم ديوي على الخصوص تفسيراً مقبولاً لظهور الأفكار « المطلقة » ، وموقف اصحاب الاخلاقيات المطلقة مع دخول المنهج الاستقرائي التجريبي الى الميدان ميدان العلوم اولا، ثم ميدان «الاخلاقيات في ما بعد». ولأهمية الموضوع اقدم في ما يلي تلخيصاً وافياً لأجزاء كبيرة من كتابه «تجديد في الفلسفة».

يرى ديوي ان احد عيوب الفلسفة القديمة ويشمل هذا العلم الطبيعي رغبتها « في ايجاد شيء يقيني يصلح ان يكون ملجأً اميناً يلوذ به الناس »(٢١٥) . ويقترح ديوي ان ننقل عند البحث في الشؤون الإنسانية والأخلاقية الطريقة نفسها التي اوصلتنا الى فهم الطبيعة الفيزيقية على النحو الذي نفهمها به الآن ، أي طريقة الملاحظة واعتبار النظرية بالاختبار التجريبي(٢١٦) . ويوضح ذلك بصورة اوسع فيقول : « فعلى الرغم من اختلاف المذاهب الفلسفية في كل شيء تقريباً ، فكلها متفق على افتراض ان ما تسعى وراءه وتتميز به من حيث هي فلسفة انما هو البحث عن النهائي الثابت الذي لا يتغير، عن ذلك الذي يوجد من غير نظر الى زمان او مكان . لكن هذه الحالة التي كانت تسود العلم الطبيعي كما تسود المبادىء والمعايير الأخلاقية قد طرأ عليها رأي جديد مؤداه : ان العلم الطبيعي مضطر بطبيعة ترقيه الخاص الى ان يترك افتراض وجود مبدأ ثابت وان يعترف بأن ما هو « كلي » بالنسبة اليه هو « التغير » غير ان هذه الحقيقة التي كشف عنها العلم الحديث ما زالت في الفلسفة وفي الآراء الشائعة بين عامة الناس اليوم تعتبر مجرد مسألة فنية خاصة بالعلم مع انها في حقيقة امرها اكبر كشف انقلابي توصل اليه الانسان حتى اليوم . إن ما يزعمه الناس من أن الأخلاقيات تقتضي مبادىء ثابتة لا تتغير على مر الزمان ومعايير ومقاييس وغايات ثابتة بوصفها انها الحماية الوحيدة الأكيدة التي تصون الأخلاق من الفوضى ـ هذا الزعم لم يعد في استطاعته ان يتجه الآن الى العلم الطبيعي يلتمس منه التأييد. ولم يعد

(٢١٤) سنوضح ذلك في موضع آخر من هذا البحث مع الأمثلة النسبية .

(٢١٥) ديوي ص ١١ .

(٢١٦) ديوي ص ١٤ .

يتوقع انه يستطيع ان يبرر على أساس العلم اعفاءه الأخلاقيات (العملية منها والنظرية) من اعتبارات الزمان والمكان ـ أي اعفاءها من عملية التغير ... »[٢١٧] . ويوضح بعد ذلك ان الحرب منذ ثلاثة قرون بين العلم والنظرات الأخرى الاعتقادية ـ خارجه ـ لم تنته بنصر لأحد الفريقين ولكنها انتهت « بالتوفيق بينهما توفيقاً اتخذ شكل تقسيم مناطق الاختصاص وسلطة التشريع بينهما : ففي الأمور الأخلاقية والفكرية جعلت الأولوية للمؤسسات القديمة التي ظلت جامدة لا تتغير وثابتة على شكلها القديم تقريباً . ولما استبان للناس ان العلم الحديث له فوائده حقا في كثير من الشؤون العملية تسامحوا في ما يتعلق بالعلوم الفيزيقية والفسيولوجية وترخصوا فيها على شريطة ألا تبحث في غير تلك الأمور المادية الوضيعة بالنسبة الى الشؤون الأخرى وألا تقحم نفسها في نطاق الوجود الخالص. فهذا الاتفاق القائم على أساس التقسيم ادى الى قيام تلك الثنائيات التي صارت اهم الموضوعات التي تشتغل بها الفلسفة الحديثة . غير ان هذا الاتفاق القائم على أساس دوائر النفوذ ومناطق الأولوية قد انهار عملياً انهياراً تاماً خلال التطورات التي حدثت فعلاً وبلغت ذروتها في الجيل الماضي... »[٢١٨] .

وقد أشار قبل ديوي الى ذلك آخرون ، فقد أوضح انجلز خذلان الكنيسة والعصر الوسيط للعلم ، ثم تشجيع البرجوازية الصاعدة منذ عصر النهضة وطيلة مرحلة تصاعد البرجوازية والغزو الإستعماري للعلم والطابع التفاؤلي بما في ذلك موقف البروتستانتية نفسها من العلم ومن الربح باعتباره نعمة من الله ، واستمر هذا الموقف المؤيد للعقل وللعلم من مفكري البرجوازية حتى وصل أوجه مع الثورة الفرنسية، ونقدها الشديد لموقف الإيمانية الارستقراطية الإنجليزية ، ثم عادت البرجوازية الى اللاادرية والإيمانية والغيبية، والتشكك بالعلم والتشاؤم من المستقبل واستبدل فكرة التقدم بالتشاؤم او بنظرية الدورات على يد اشبنجلر وسواه حتى توينبي والقول بالنسبية المطلقة الخ وذلك بسبب ظهور الأزمات الرأسمالية وخطر ظهور الإشتراكية وظهور تطورات جديدة تؤذن بأفول مملكة الرأسمالية . وقد كتب انجلز تأريخ هذا التبدل بأسلوب أخّاذ مليء بالسخرية[٢١٨أ] .

ونحب ان نضيف الى كلام ديوي بأن هذا الاتفاق ـ المقصود واللامقصود معاً ـ لم يكن عاماً ، فقد تجاوزته بعض الفلسفات المادية الميكانيكية ، او الجدلية . كما ان الطرف الآخر ، تجاوزه ، غير معترف باللامطلقية في الميادين كلها. ويلاحظ ديوي ان من يقولون بمناطق النفوذ بين العلم والدين صاروا بعد حصول الانهيار ودخول العلم وخلق البلبلة في

---

(٢١٧) ديوي ص ١٩ ـ ٢٠ .

(٢١٨) كذلك ص ٢٩ ـ ٣٠ .

(٢١٨ أ) انجلز : الطوبائية . ص ٧ ـ ٣٣ ، وبوليتزر ـ ملخصاً ـ : فلسفة الأنوار. ص ٣٣ ـ ٣٦ .

الأخلاقيات والعقائد القديمة يلومون العلم ويحاولون اخضاعه لسلطة خاصة معينة . ولكن ديوي يرى ان البديل هو اخضاع الأخلاقيات والعقائد الجـامدة للعلم حتى يحصـل فيها تجدد. ويرى انه اذا لم يستخدم العلم وطرقه الاستقرائية التجريبية في الأخلاقيات بحجة ان مثل هذا الاستخدام يمس « القيم » وان مهمة العلم لا شأن لها بذلك ، فإن النتيجة ان يقتصر البحث في دائرة الشؤون الانسانية على ما هو ضحل تـافه نسبيـاً ، ومع أن هـذا سيؤدي الى الاصطدام بالعادات والتقاليد والأمور المرعية المتوارثـة الا انه ليس عن هـذا مهرب، طالما ان هذه المؤسسات ترتـد الى ما قبـل ظهور العلم ، « فليس من العلم في شيء عندما تكون شؤون الانسان واحواله المادية قد تغيرت تغيراً كبيراً شاملاً ان نقاوم تكوين طرق البحث في الاخلاقيات بشكل يجعل الاخلاقيات القائمة فعلاً بمعنييها النظري والعملي كليهما أمراً منافياً للعلم ومناقضاً له »[٢١٩] . ويلاحظ ديوي ان التقسيم الى مناطق نفوذ، الى مجال العلم الطبيعي، ومجال العقائد والأخلاقيات او « الروحـانيات » وقـدسيتها عن تناول العلم لها ، ما هو إلا حيلة والتفاف لإنقاذ ما يمكن انقاذه من القديم . يقول ديـوي « والواقع ان هذين اللفظين ـ اخلاقي وطبيعي ـ انما يمثلان محاولة للحصول على الفوائد العملية من حيث الرخاء والراحة واليسر والقـوة والفوائد التي نجمت عن « تطبيق » العلم الحديث على شؤون الحياة اليومية العادية ، ذلك مع الاحتفاظ في الوقت نفسه بما للقـديم المـأثور من سلطة عليـا كاملة غـير منقوصـة في الأمور الأخـلاقية العليـا التي يسمونهـا روحية »[٢٢٠] . ثم يلاحـظ ديوي ان هـذا التقسيم يميل الى التـلاشي بتـأثـير المفكـرين التقدميين ، وقد سمى اصحاب منـاطق النفوذ هـذا التحول تحـولاً الى العلمانيـة وتدنيـا لقدسية الروحانيات . وصاروا يعزون ضياع السلطة والهيبة والالـزام التي كانت للمبادىء الأخلاقية القديمة لفساد الطبيعة البشرية فساداً اصلياً ، وصـاروا يتشاءمون من مستقبل البشرية. ان هذه الشكاوى وتلك الشكوك « لها ما يبررها ما دمنا نعد العـادات المتوارثـة السـارية في تصرفاتنا والاعتقادات التي رسخت فينا من عصور ما قبل العلم على انها نهائية وثابتة لا تتغير »[٢٢١] .

فالقول بالمطلق في الأخلاق وسواها بالنسبة لديوي هو مسـألة منهج ، وكـذلك عدم القول بالمطلق هو مسألة منهج آخر بديل، الأول لا علمي تحكمي افتراضي ، والثاني علمي استقرائي تجريبي ، الأول مضى وسينتهي امره ، والثاني يقوى مع الزمن ، الأول يقوم على فكرة « الثبات » والسكون ، والثاني يقوم على أساس « التغير والحركة » .

وعلى العموم يقـدم ديوي في عـدة فصول طويلة من كتـابه « تجـديد في الفلسفـة »

(٢١٩) كذلك ص ٣٦ .

(٢٢٠) كذلك ص ٤٢ ـ ٤٣ .

(٢٢١) كذلك ص ٤٤ ـ ٤٥ .

(الفصل الثالث والرابع والخامس والسابع) ، اسباباً عديدة لظهور الاعتقاد بالأفكار والقيم المطلقة، اجملها بثلاث اسباب هي نفسها معكوسة سبب عدم القول بالمطلقية ورفضها :

السبب الأول : التصور القديم فلسفةً وعلماً ، للعالم والأشياء بمقابل التصور الحديث له . في الفصل الثالث يبين ديوي ان هذا يتجلى في :

أ ـ وضع العالم : كان عند الفلاسفة والعلماء عالماً مغلقاً ثابتاً ، يعد فيه غير المتحرك اسمى صفة وسلطاناً من المتغير (تقسيم ارسطو وجميع الفلاسفة الوسيطيين للعالم الى عالم الثبات وهو السماوي وعالم الكون والفساد، أي التغير، وهو العالم الأرضي الطبيعي) . وهو يتكون من اجناس وانواع ثابتة ، ولكل نوع حركته (المستقيمة للعناصر ومركباتها) (والدورية للموجودات العليا الأثيرية ـ ذات العنصر الخامس) . وهي تترتب تصاعدياً أفضلها الثابت وغير المادي، وهكذا مرتبة فمرتبة . والأرض في الوسط وهي مركز الكون وكذلك الانسان، بعد الله والعقول والنفوس العليا ، والعالم محدود كروي مغلق على نفسه . ولا ينتقل نوعٍ الى نوع ، ذاتياً ، كما ان التبدلات هي فعل الأشياء الطبيعية مباشرة ولكنها فعل الموجودات العليا الفلكية والسماوية في الواقع وفي النهاية[٢٢٢] .

ب ـ الطبقية والغائية : العالم طبقات تبدأ من أخسها المادة ، فالمعادن ، فالنبات ، فالحيوان ، فالانسان ، فالموجودات العليا . وبعضها تخدم بعضاً ويهدف لمحاكاته . فالعالم مرتب ترتيباً ارستقراطياً . على نمط اقطاعي . والعلة الغائية ارفع من الفاعلية . وهذه العلة الغائية ، تجعل الأشياء كلاً في مكانه . نمو البلوط غايته تكوين البذرة التي هي ناقصة لأنها « بالقوة » لأنها « امكان » لأن تصير شجرة . والثقيل غايته الهبوط الى الأرض طلباً « لمكانه الطبيعي » الذي هو الأرض . والعقول العليا تحتذي « المحرك الأول » او الله اما العلل الفاعلية مثل الماء والنور والهواء التي تساعد البذور على ان تصير بلوطة فلا اهمية لها بجانب العلة الغائية . وواضح ان كلام ديوي هذا ينطبق على « نظرية بطليموس » وفلسفة ارسطو بشكل خاص ، ولكن جوهر هذه الفلسفة وتلك النظرية هو ما تبعه الفلاسفة والعلماء بعده حتى وقت قريب ، وهي صورة تجعل الكون أشبه بالعائلة الأبوية او بالمجتمع الاقطاعي حيث تقوم الطبقات تصاعدية بخدمة رئيس الاقطاعية[٢٢٣] . ونتيجة لهذا كله اعتبر الانسان كشيء ثابت مستقل « كمخلوق عاقل » وعقله خارج ـ كالله ـ عن حدود الزمان والمكان[٢٢٤] .

هذه الصورة للعالم ولاشيائه كانت تفرض على الانسان الميل الى الثبات ، وتصور

(٢٢٢) كذلك ص ١٢٦ ـ ١٣٢ .

(٢٢٣) كذلك ص ١٣٣ ـ ١٥٠ .

(٢٢٤) بوليتزر قسم اول. ص ٣٨ ـ ٣٩ ، ٢١٦ ـ ٢٣٦ ، ٢٤١ ، ٣٠٥ .

ضرورة الاعتقاد بمبادىء وقوانين ثابتة وقيم مطلقة ، لأن التغير معناه الفوضى والفساد والشر . وقد انعكس هذا الشعور عن الوضع الطبقي : الانقسام الى عبيد وسادة ، اقطاعيين وأقنان .. الخ ، وكذلك كنتيجة لجملة الحقوق والواجبات التي حددت وضع الانسان السيكولوجي ايضاً .

وعلى العكس من هذه الصورة فإن العلم الحديث يقول بعالم غير مغلق، الأرض ليست مركزه، ولا الانسان، متغير ، لا ثابت ، العلة الفاعلية لا الغائية تفعل فيه . وانواعه واجناسه حلقات متصاعدة متطورة يتساوى فيه الناس من الناحية الطبيعية البحتة (الجنس) ليس في هذا الكون اسفل ولا اعلى، وتتكون أرضه وكواكبه البعيدة من عناصر أو « مواد » واحدة[٢٢٥] .

ونتيجة لهذا كله لم يعد « عقل الانسان » و« نفسه » سوى مجموعة التكوين البيولوجي ـ الاجتماعي معاً . الذي يعكس الظروف والتربية ودرجة الحضارة ، وكذلك لم يعد ما يراه شراً او خيراً مستقلاً عن مجموع هذه الأحوال والظروف، بل يتبدل معها ويبدلها بالعمل .

السبب الثاني : والسبب الثاني في رأي ديوي : هو ميل الانسان الى التخيل والأمل بدافع الصعوبات الحياتية والامكانات التي بيده ، واحتقار الحسيات والخيرات والكمالات الجزئية . فدفع هذا افلاطون مثلاً والمثاليين الى التجريد ، الى القول بقيم مطلقة وبالتالي الى انقسام المعرفة الى حسية متغيرة ناقصة ، وعقلية ثابتة[٢١٦] كاملة عندهم . وهذه نقطة عالجناها سابقاً في النقاط اعلاه .

السبب الثالث : يرى ديوي ان العقل اذا ما حل محل العادة، وهذا ما حاوله اليونان والرومان ، بعد ضعف العرف والتقاليد، نتيجة للتجارة واختلاط الشعوب مختلفي العادات في اثينا وبعض جزر بحر ايجة ، وظهور السوفسطائيين كمعبرين عن هذا الوضع ، فإنه أي العقل ملزم بتقديم مقاييس ولوازم لها قوة العادة وثباتها . ولكن هذا لا يمكن ان يتوفر مع الأخذ بالمنهج السوفسطائي ، والاعتماد على المعرفة الحسية ، ولذلك وقعت النظريات الاخلاقية منذ ذلك الحين تحت تأثير فكرة ان وظيفتها لا تتعدى العمل على الكشف عن غاية نهائية[٢٢٧] وخير نهائي .

المسألة الثانية : « كانت » وفكرته عن الضمير مع النقد .

اما عن فطرية الضمير فقد تلونت الأشكال التي ظهر بها هذا الضمير الحاكم فينا

(٢٢٥) انظر بحث « نظرية التطور » المشار اليه سابقاً .

(٢٢٦) ديوي ص ١٩٨ ـ ٢٠٢ .

(٢٢٧) كذلك ص ٢٦٧ ـ ٢٦٨ .

بالفطرة في صفوف المثاليين ، ولعل اوضحها واجدرها بالمناقشة فكرة « العقل العملي » عند « كانت » ، ويكفي ان أشير الى انه حاول ونجح في هدم الميتافيزيقا واثبت انها ميؤوس من اقامتها على اسس عقلية ، ولكنه تحت دوافع اخرى، من بينها رغبته في اقامة الأخلاق على أسس رياضية ثابتة او كالرياضية في ثباتها عاد يدّعي انه كما يوجد فينا عقل نظري خالص مبادئه قبلية وفطرية بموجبها نحكم ونفهم ونوحد الخبرة الواقعية ، كذلك يوجد فينا عقل عملي فطري (بمعنى ان مبادئه أولية بتفسير بوترو) نزن ونحكم به على خيراتنا وشرورنا(٢٢٨) . ولما اراد ان يعبر عن صفة عامة مطلقة للأخلاق تصلح قانوناً دائماً ومرشداً في سلوكنا ، وجد في مبدأ قديم كان معروفاً عند كونفشيوس وقبل المسيح(٢٢٩) بخمسة قرون ، مما اسماه كانت بالآمر المطلق بصيغه الثلاث التي لا يسع المجال لأكثر من ذكرها(٢٣٠) .

الصيغة الأولى : لا تفعل الفعل إلا بما يتفق مع المسلمة التي تمكنك في الوقت نفسه من ان تريد لها ان تصبح قانوناً عاماً .

والصيغة الثانية : افعل كما لو كان على مسلمة فعلك ان ترتفع عن طريق ارادتك الى قانون طبيعي عام .

والثالثة : افعل الفعل بحيث تعامل الانسانية في شخصك وفي شخص كل انسان سواك بوضعها دائماً وفي نفس الوقت غاية في ذاتها ، ولا تعاملها ابداً كما لو كانت مجرد وسيلة . ويسأل كانت : لماذا هذا المبدأ ليس مأخوذاً من التجربة ؟ ويجيب : أولاً بسبب عمومه فهو ينطبق على جميع الكائنات العاقلة ... وثانياً لأن الإنسانية في هذا المبدأ لا تتصور على انها غاية للناس ذاتية ... بل تتصور كغاية موضوعية ... وثالثاً لأن هذا المبدأ انما يصدر تبعاً لذلك صدوراً ضرورياً عن العقل الخالص » . وتجدر الاشارة الى ان كانت يؤكد على ان العمل الخلقي لا يكون خلقياً اذا لم يكن العمل بمقتضى الأمر المطلق هو من قبيل الواجب . ويفقد خلقيته اذا كان لأي سبب آخر ، منفعة أو حساب شخصي ، أو

(٢٢٨) هذا واضح في أي كتاب عن كانت ، وعلى سبيل المثال . محمود رجب : **الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين** ، الاسكندرية ١٩٦٦ ، خصوصاً ص ١٣ فما بعد ، ٢٤٣ فما بعد ، وزكريا ابراهيم : **مشكلة الفلسفة** . دار القلم ١٩٦٢ ، الفصل (١٥) ص ٣٢٤ فما بعد ، وزكريا ابراهيم : **كانت او فلسفته النقدية** . القاهرة . الفصل الثالث من القسم الثاني ، خصوصاً ص ١٤٥ فما بعد . وبوترو . فلسفة كانت، ترجمة عثمان امين القاهرة ١٩٧٢ ، ص ٢٨٩ فما بعد ، وحول فطري ومبدأ اولي ، وكذلك معاني اخلاقية اولية او فطرية ، ص ٣١٨ فما بعد، وص ٣٢٦ ، وعبد الرحمن بدوي : الأخلاق عند كانت. الكويت ١٩٧٩ ، خصوصاً ص ٦٦ ـ ٩٤، وكذلك ص ١٤٥ ـ ١٦٠ .

(٢٢٩) ديورانت : قصة الحضارة . الترجمة العربية. ج ٤ . ص ٥٨ ، ومنصور رجب : تأملات في فلسفة الأخلاق. القاهرة (بلا تأريخ) ص ١٨٦ .

(٢٣٠) ما سنذكره من صيغها هو عن : عمانوئيل كانت : تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق ـ السابق ـ ص ٦١ ، ٧٣ ، ٧٥ .

عام[٢٣١] ، وكما يقول برادلي : ان مذهب كانت هو اداء الواجب لذاته أي من اجل الواجب. ثم يقيم كانت على أساس هذا عالم الميتافيزيقا كله من جديد فيفترض حرية الارادة الانسانية غير المعلولة بشيء ، ولما كان العدل لا يوازي العمل هنا ، افترض حياة اخرى عادلة ، وبالتالي ضرورة خلود النفس ووجود الله ويمكن تلخيص رأي كانت بالنقاط التالية :

١ ـ ادعاؤه بأن بديهيات الأخلاق تركيبية قبلية ، شأنها شأن بديهيات الرياضة والفيزياء .

٢ ـ اقامة الأخلاق على أساس رياضي او مماثل للرياضيات ، بإيجاده صيغة الأمر المطلق .

٣ ـ فكرة الواجب (Categorical Imperative) .

٤ ـ التأكيد على حرية الارادة البشرية .

٥ ـ الابقاء على فكرة الله وامكان تدخله في الأشياء .

٦ ـ تكييف المعرفة البشرية ووضع حدود لها بقوله بالظواهر والأشياء في ذاتها ، وذلك من اجل تحقيق الحرية الانسانية والألوهية .

وقد وجه الى مذهبه نقد كثير[٢٣٢]، اجتزىء منه بعضاً لأنه يلقي ضوءاً على جذور غلط المثاليين والقائلين بفطرية الضمير بوجه عام : **أولاً** : ان وجود القانون الأخلاقي المطلق امر لا يسلم به كل انسان . اما الأمر المطلق عند كانت فهو امر مغالط ، فإن الصيغة وحدها مطلقة أي القانون نفسه وليس الأخلاق او القيم التي يعبر عنها . ولنوضح ذلك قليلاً :

لنأخذ الصيغة الأولى القائلة بأن نفعل ما يصلح ان يكون مبدأ او تشريعاً عاماً ، فنلاحظ ان كلمة « ما يصلح ».. أي الفعل الصالح او الجيد يختلف زماناً ومكاناً ، فما يراه اللص جيداً هو السرقة وما يراه المصلي هو الصلاة فلو طلب منهما تطبيق مبدأ « كانت » لعمم كل منهما ما يراه ، وبذلك تكون التعميمات مختلفة رغم ان عملية التعميم واحدة . فالأمر المطلق الكانتي ليس سوى الفاظ، تماماً كما لو قلنا : كل انسان يسعى الى الخير اذن فالخير مطلق ، فها هنا مجموعة مغالطات . وسبب الوقوع فيها اللغة بالدرجة الأولى وسنوضح ذلك في ما بعد .

---

(٢٣١) كريسون . ج ٢ ، ص ٥٩ فما بعد وكولپة ص ٩٩ ، ٢٤٥ ، ٢٦٧ .

(٢٣٢) من المصادر التي بين ايدينا نذكر : كريسون ج ٢ . ص ٥٩ ـ ٧٣ ، وريشنباخ ص ٦٢ ـ ٦٨ ، وهوبهوز قسم ٢ . فصل (٧) ص ٥٧٣ فما بعد ، وكولپة . ص ٢٦٧ ، وكذلك حول قوله بحرية الارادة انظر ما سيأتي (عند نقدنا لحرية الارادة المطلقة عنده) . وقد عالج بوترو مفصلاً الطعون على فلسفة كانت في الاخلاق ـ كتابه السابق ـ القسم الثالث كله بما لا تسع هذه الدراسة التي ليس قصدها دراسة كانت بالذات، كذلك فصّل بدوي القول في أسس اخلاقيات كانت والنقود عليه والفهم الاعمق ونشير الى مجمل نقده ـ كتابه السابق ـ انتقادات عدة دارسين ص ١٠٢ ـ ١٠٣ ، وكذلك ص ٣٦ فما بعد يورد وص ١٤٥ ـ ١٦٠ .

ولو طبقنا الصيغة الثالثة : لكان من اللازم عدم معاقبة المجرم ، لا بقصد اصلاحه ولا بقصــد ارهابــه ، لأن في هذا مــا يجعل من شخصــه وسيلة لا غايــة . وكذلك لا يمكن التسامح في أي نوع من انواع الكـذب، لا للمجاملة ولا للعـظة ولا في سبيل الوطن وحتى بصدد بريء لجأ الى حماي ثم جاء جلادوه يسألونني عنه[٢٣٣] .

ومن جهة أخرى فليس في طبيعة العقل ولا من جـوهره الاحتـواء الفطري عـلى اية معرفة تركيبية قبلية ، سواء كانت خلقية او رياضية او منطقية[٢٣٤] . يقول كانت في آخـر كتابه « نقد العقل العملي » شيئان يمـلآن الوجدان بـاعجاب واجـلال يتجدد ويـزداد على الدوام ، كلما امعن الفكر التأمل فيهما : السماء ذات النجوم المرصعة من فوقي والقانون الأخلاقي في صدري »[٢٣٥] وهو بهذا يشير الى ثنائية القوانين المعرفية والخلقية . ولكن هذه الموازاة نفسها هي التي تؤدي آخر الأمر الى انهيار مـذهبه الأخـلاقي . فأولاً « لا يـوجد عنصر تركيبي قبلي في مجال المعرفة . وإن الرياضة تحليلية ، وإن جميع الصيغ الرياضية للمبادىء الفيزيائية ذات طابـع تجريبي . فلو كـان القانـون الأخلاقي في داخـلي من نوع القانون الذي تكشفه لي السماء المرصعة بالنجوم ، لكان إما تعبيراً عن سلوك البشر، واما قضية فارغة تعبر عن علاقة لزوم بين البديهيات والنتائج الأخلاقية ، كالنظريات الرياضية ، ولكنه لن يعود في هذه الحالة امراً غير مشروط، او امراً مـطلقاً (حمليـاً) ، بلغة المنـطق التقليدي التي استخدمها كانت. واذن فـاخفاق مـذهب كانت الأخـلاقي يرجـع الى نفس السبب الذي يرجع اليه اخفاق نظريته في المعرفة. فهو ناشىء عن الفكرة الباطلة القائلة أن في وسع العقل أن يضع قضايا تركيبية »[٢٣٦] .

والمقارنة او الموازاة بين الأخلاق والرياضة باطلة ، ان اخلاقيا مثل افلاطون او كانت في مسعاه هذا لاقامة اخلاقه على أساس رياضي يلاحظ ان الأشكال الهندسية مثـل المثلث العقلي المجرد له قوانينه الهنـدسية التي تبـاين العلاقـات التي تسري عـلى الموضـوعات الفيزيائية الفعلية . وهذا امر لاحظه افلاطون منذ زمان عندما ميز في الأشياء ، ثلاثة انواع من الموجودات ، الموجود الحسي الملمـوس الذي يوجـد ويتصور في الذهن كـذلك ، ويلحقه

---

(٢٣٣)كريسون ج ٢ ص ٦٧ .

(٢٣٤)اوضحنا ان هذه المبادىء مقتبسة في كتابنا : من الميثولوجيا الى الفلسفة . الفصل الثاني .

(٢٣٥)مقدمة مكاوي مترجم كتاب كانث : تأسيس ميتافيزيقا . المشار اليه سابقاً ومن الغريب الطريف تفسير بـرتراند راسل لهذا القول المأثور عن كانت كما يلي : يقول رسل« ومتى حسبت حساب التسلسل العلمي الذي يستطرد من الشيء الطبيعي الى مخيٍّ ما قبل حدوث الاحساساتُ تبين لي من وِجْهة النظر العلميـة ان موضـوعات الخبـرة الحسية المباشرة في مخي لا في العالم الخارجي، وهكذا يصح راي « كانت » حين يوحّد بين السماء ذات النجوم وبين القانون الأخلاقي ما دام كل منهما قطعة من مخه » . « العقل والمادة » ترجمة احمـد ابراهيم الشـريف. القاهرة، ١٩٧٥ . ص ٢٠٤ .

(٢٣٦)ريشنباخ ص ٦٣ . وحول نقد نظرية المعرفة عند كانت . المؤلف نفسه . الفصل الثالث ص ٤٧ فما بعد .

التغير، ثم الموجود المجرد الثابت تصوراً مثل المثلث الهندسي، والذي لا يوجد في الواقع الا في مادة. ثم الموجود المجرد ذهنا وفي الخارج مثل الله . إن الرياضي لا يتعامل مع « المثلث » من حيث له قوانينه الفيزيائية من حيث هو موجود في قطعة من الطين او الذهب ، بل من حيث هو مثلث مجرد وله قوانينه واوصافه الهندسية التي تجعل منه مثلثا . فكان المثلث(٢٣٧) الهندسي هو ما ينبغي ان يكون . وهكذا يجد الأخلاقي صاحب النزعة الرياضية مبرراً لادعاء ان اخلاقه من حيث ما ينبغي ان يكون ، تشبه المثلث الرياضي .

ولكن الى أي حد يصدق هذا التشبيه ؟ « صحيح ان الأشكال الهندسية المثالية لا توجد في الواقع الفيزيائي ، ولكن قوانين الهندسة تنبئنا على الأقل بعلاقات تسري تقريباً على الموضوعات الفعلية . والرياضة تصف الواقع الفيزيائي من حيث أنها تمدنا بمعرفة تقريبية للواقع . وهي لا تنبئنا بما ينبغي ان يكون عليه الواقع، وانما بما هو عليه بالفعل، فأي معنى يمكن ان يكون للقول ان محيط الشجرة ينبغي ان يكون دائرة كاملة ؟ ان الدائرة غير الكاملة التي يكونها هذا المحيط بالفعل تخضع للقوانين الهندسية بقدر ما تخضع لها الدائرة الكاملة ، وقوانين الدائرة الكاملة مفيدة لنا لأنها تنبئنا على وجه التقريب بالعلاقات التي تسري على دوائر غير كاملة مثل محيط الاشجار. ولنحتفظ بهذا التشبيه، فنحاول تفسير الأخلاق على انها ذات طبيعة مماثلة، أي انها تنبئنا عن السلوك التقريبي للناس. صحيح ان الأخلاق الوصفية، أي الوصف الاجتماعي للقواعد الأخلاقية السائدة، لا تقدم عادة على هذا النحو، وانما تقدم من خلال وصف للسلوك الفعلي للناس. ومع ذلك ففي استطاعتنا ، نظرياً على الأقل، ان نشيد اخلاقاً وصفية عن طريق بحث الانسان المثالي، مثلما يبحث عالم الهندسة في المثلث المثالي ... وهكذا نستطيع ان نصل الى اخلاق وصفية تنبئنا عن السلوك الاخلاقي التقريبي للبشر عن طريق وصف سلوكهم المثالي... غير ان هذا ليس ما يريده فيلسوف الأخلاق. فهو يريد توجيهات اخلاقية ، أي قواعد تدلنا على الطريقة التي ينبغي أن نسلك بها ، لا اوصافاً للطريقة التي نسلك بها بالفعل. ولما كان يذهب الى ان العقل، او رؤية المثل الفكرية، يستطيع ان يكشف لنا عن هذه القواعد فإنه يضطر في مقابل ذلك الى ان ينظر الى وظيفة الرياضة على انها معيارية لا وصفية . وهكذا يصل الى فهم يبدو الذهن فيه مشرعاً ، او بتعبير اكثر تواضعا ، يبدو العقل اداة للرؤية تدرك القوانين المعيارية بالتطلع الى مجال اعلى للوجود. وهذا هو الأصل النفسي لفكرة تعدد عوالم الوجود، وهي الفكرة التي كان افلاطون اكبر دعاتها . وفي هذه الحالة ينظر الى الطابع غير الكامل للأشكال الهندسية للموضوعات الفيزيائية الفعلية على أنه نقص، او عيب بالمعنى الأخلاقي... ويقال بوجود عالم من الوجود الأعلى، متحرر من هذه النقائص وذلك على

(٢٣٧)بحثنا : تقسيم العلوم عند الفلاسفة المسلمين ومكانة الفلسفة منها . مجلة الاستاذ ١٩٦٩ .

المستوى المعرفي والمستوى الأخلاقي معاً . ويظهر التقويم الأخلاقي للعلاقات المعرفية في تغلغل الحجج الاخلاقية في العلم اليوناني، كعلم الفلك . فالمسارات السماوية للنجوم مثلاً تعد دوائر كاملة لأسباب تتعلق بالكرامة ، ان جاز هذا التعبير. أما أن محيط الأشجار يمثل دائرة غير كاملة فهذا دليل على نقصها . ونتيجة لهذه الآراء نُظر الى الاشياء الفعلية على انها ناقصة بالقياس الى الأشياء الفكرية او المثالية . وتعبر نظرية المثل الأفلاطونية عن هذا التباين في القيمة بين العالم الفيزيائي والعالم المثالي »(٢٣٨) .

ونحب ان نؤكد ان طبيعة الموجود الرياضي تختلف عن طبيعة الفعل او الموجود الأخلاقي : الأول صورة عقلية ثابتة ، بالفرض ، بمعنى ان الرياضيات استدلالية ، تقوم على المقدمات التي نضعها . ان المثلث الذي نعرِّفه بأنه له ثلاث زوايا .. الخ لا يمكن ان يكون الا كذلك ، انه صورة ، بصرف النظر عن مادته ، وتغيرها وتركيبها . اما الموجودات الطبيعية مثل خشب وانسان ، وكذلك الموجودات الاخلاقية ، والاجتماعية فهي موجودات حقيقية متغيرة دائماً ، ولذلك فمحاولة اقامة الأخلاق على أساس رياضي، يتجافى وهذه الحقيقة .

ثانياً : لا يمكن للانسان ان يعمل العمل لشعوره بأنه واجب فقط، أي دون أي اعتبار للأسباب والنتائج ، وكم يشعر الانسان بالحزن لأنه يجد ان اعماله لا يمكن ان تكون خلقية اذا طبق عليها شروط كانت، يقول شللر : إني لأشعر انني اجد سروراً كلما اسديت لجاري معروفاً ولذا اشعر بقلق عظيم لخوفي على خلقيتي .. لماذا يخاف شللر على خلقيته لأن كانت يجعل حتى شعورنا باللذة او الألم بعد عمل ما مناف لكونه خلقياً ، ولا ادري اين يمكن ان يوجد الانسان الآلي الذي يعمل مجرداً عن كل مشاعر خاصة او عامة فهذا أمر مخالف للواقع البشري فإن الارادة التي يعتبرها « كانت » فوق قوانين العليّة ، أي تنصرف بدون أسباب ولا تفكير بنتائج واهداف، اقول ان هذه الارادة لا تختار اختياراً كيفياً بل على اساس المعلولية . وعقل الانسان العملي والنظري، ان امكن ان يحدد ، فأحسن تحديد له هو انه القدرة على أن يُقاد وفقاً للغايات وان يُوجِّه أعمالنا نحو هذه الغايات ، ولا يمكن ان تحقق الغايات ما لم نأخذ بنظر الإعتبار الظروف وجميع النتائج المترتبة. العقل لا يمكن ان يفعل بمعزل عن العواطف ومناقضاً لها على طول الخط. وقد ثبت إن العقل ليس سلطة فوق وخارج عواطفنا ومشاعرنا واحساساتنا ، بل يسعى للإتفاق والتوحيد بينها(٢٣٩) .

---

(٢٣٨)ريشنباخ ص ٦٥ ـ ٦٧ .

(٢٣٩)معارف الدين والأخلاق ـ المادة نفسها ـ، وعادل العوا ـ كتابه السابق (الوجدان) ص ٦٠ ، وهوبهوزقسم ٢ فصل (٧) ص ٥٧٣ فما بعد . وقد اورد عبد الرحمن بدوي انتقادات عديدين ومنهم شللر في مقطوعة تتضمن ما نقلناه اعلاه، مع بعض رسالته الى جيته ، وبدوي يرى مع بيتون ان مثل هذا الفهم لفكرة كانت غير دقيق. كتابه : الاخلاق عند كانت ـ السابق ـ ص ٤٩ ـ ٥٢ .

ان ادعاء كانت بحرية الارادة الانسانية باطلاق هو خيال عجيب من المستحيل تحقيقه اذ لا يمكن ان يعيش المرء في المجتمع وان يكون متحررا منه . ان الجبرية المحتومة لتصرفات الناس بالقوى الخارجية، هي كالقول بالحرية المطلقة مفهومان ميتافيزقيان ينشآن من التركيز على جانب واحد، هناك وحدة جدلية بين الحرية والضرورة ، الحرية هي فهم الضرورة ، هكذا قال سبينوزا بصواب ، والإنسان حر في تصرفاته اذا كانت تتفق مع الضرورة الموضوعية للظروف الملموسة . وتظهر الضرورة كحرية بانعكاسها في وعي الإنسان ، عندما تبدأ ولدى ادراكها في لعب دور العامل المنظِّم للسلوك . ان الحتمية الجدلية لا تفترض الجبرية وانما تقدِّم الأساس للتصرف العاقل. الحرية هي معرفة القوانين الطبيعية والقدرة على استخدامها . وهي نتيجة للتطور التأريخي وللممارسة التأريخية العالمية للبشرية . ونحن طيلة الوقت نستولي من الضرورة على الحرية مدركين اننا لن نستولي عليها كاملة(٢٤٠) .

ان الحرية هي الاعتراف بالضرورة، فإذا عرفنا ان التيفوس يسبب حمى التيفوئيد، وكان الماء ملوثاً به ، فإننا ما ان نعقم هذا الماء ونقضي على الميكروبات الموجودة في المياه القذرة وسواها إلا ونكون قد حققنا نوعاً من الحرية، نوعاً من الخلاص من التيفوئيد وأمراض اخرى ، فالحرية تنقض دائماً نقيضها . ونفس الشيء نحن نفعل مع القوانين الاقتصادية ، مع البطالة وسوء التغذية والحروب، نتعرف اولاً على حقيقة انها نتائج طبيعية لفعاليات قوانين واوضاع اقتصادية واجتماعية ، وانه فقط حين تبديل وتحطيم هذه الأوضاع نستطيع ان نملك حرية ألا نجوع او نحارب او نبقى بدون عمل(٢٤١) .

لقد عالجت الفلسفة العلمية هذا الموضوع بمزيد من العناية . من خلال وفقط من خلال تناولها للموضوعات التالية : العلاقات المتبادلة بين السبب والنتيجة ، القانون باعتباره صيغة للعلاقة بين الظواهر، معنى الضرورة والمصادفة، الامكانية والواقع الشكل والمضمون(٢٤٢) . ان على القارىء مراجعة هذه الموضوعات وتأملها ، وانا متيقن انه لو فعل فإن ما قدمناه عن علاقة هوية الانسان بالضرورة ، ستكون مقبولة وواضحة عنده. وانه سيصل معنا الى نتيجة هي ان الانسان كجزء من الطبيعة ليس مستقلاً عن قوانينها ولا عن تأثيراتها . ومن هذه الناحية ، فإننا نرى ان « الحتمية » او الديتيرمينية هي ما يفسر، لا سلوك الانسان فحسب، بل وكل ظواهر وحوادث الطبيعة . إلا أن هذه الديتيرمينية لا

---

(٢٤٠) سبيركين وياخوت : اسس المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية . دار التقدم. موسكو ترجمة محمد الجندي (بلا تأريخ) . ص ١٣٣ ـ ١٣٤ ، وهولدين ـ كتابه مع رسل، ص ١٠٤ ، وكامنكا ـ كتابه السابق ـ ص ١٤٠ فما بعد، ولينين : المادية والمذهب التجريبي ... ص ١٨٣ فما بعد .

(٢٤١) هولدين ص ١٠٤ .

(٢٤٢) انظر التفاصيل في : كونستانتينوف . الفصل الخامس ص ١٨٥ ـ ٢٢٦ وسبيرنين ص ٨٥ ـ ١٠٤ .

تستبعد حرية فعل الانسان، كما انها وحدها التي يمكنها ان تعطي التقدير الصحيح لدور الهدف ونشاط الناس المتوجه لنوال هذا الهدف، وفي الطبيعة تتبادل التأثير قوى طبيعية غير واعية، وتتبدى القوانين العامة من خلال التأثير المتبادل لهذه القوى. والأهداف التي يضعها الانسان في نشاطه العملي تتلاءم او تتعارض مع هذه القوانين الموضوعية ، « وكلما تعرف الانسان على قوانين الطبيعة والمجتمع تعرفاً ادق استطاع ان يضع اهدافاً اكثر صحة ، وقائمة على أسس علمية ... ان معرفة القوانين تتيح للانسان امكانية التنبؤ بالنتائج القريبة والبعيدة لتدخله النشيط في سير العملية الطبيعي »(٢٤٣) . فمع الاعتراف بالطابع الموضوعي المحايد للقوانين الطبيعية ومع القول بسببية الفعل البشري فإن هذا لا يعني، لا الجبرية بمعنى عجز الانسان امام قوى الطبيعة والمجتمع ولا الحرية المطلقة، التي تبدو غير مشروطة . ذلك ان معرفة الانسان بهذه القوانين وبأشكال ظهورها تمكنه من تبديل الظروف واستخدام القوانين في حاجاته العملية . إلا ان هذا يتطلب معرفة دقيقة بحدود الامكانية والواقع . « ان ما يمكن ان يكون وما لا يمكن لا يتحدد برغبات الناس، وإنما بتلك القوانين والظروف والأسباب الموجودة في الحياة »(٢٤٤) . فمثلاً يذهب البعض الى ان أي انسان في المجتمع الرأسمالي بمقدوره ان يصبح من أصحاب الملايين وان ينال كل ما يريد . إلا ان هذه الامكانية شكلية محضة . وبدلاً منها فإن الامكانية الفعلية الممكنة التي يريدها العامل هي خلاصه من الاستغلال وحصوله على عمل دائم وبيت جيد وغذاء وثقافة وان يكون سيد وطنه . ان الحرية تفهم من خلال الضرورة وفهمها(٢٤٥) ، تلك هي حقيقة الحرية الانسانية ، ومن هذا يتبين كم هي سطحية اقوال كانت وسواه من القائلين بحرية الارادة المطلقة مثل المعتزلة من مفكرينا القدامى(٢٤٦) . وبالمقابل فإن ادعاءات خصومهم من القدماء المثاليين بالجبرية المطلقة وانكار قدرة الانسان على « ان يكون حراً » هنا او هناك ، في هذا الشيء او ذاك ، تبدو هي الأخرى ميتافيزيقية وغير واقعية . ولا بد من ان أشير الى شيئين الأول انه من بين فلاسفتنا القدامى، يبدو لي ان ابن رشد قد يكون الوحيد او الأهم في فهمه لنوع من الحتمية القريبة من الفهم العلمي المشار اليه اعلاه . هذا من جهة ومن جهة اخرى، فإنني معترف بأن هذا النوع من الحرية، الحرية المسببة والمشروطة لا يمكن ان يبرر المسؤولية من وجهة نظر دينية وميتافيزيقية . اعني لا يبدو مفيداً لحل مشكلة افتراض وجود اله يعاقب الانسان على اعماله ويدينه ايضاً ، طالما ان

---

(٢٤٣)كونستانتينوف ص ٢٠٩ فما بعد .

(٢٤٤) سبيركين ص ٩٧ ، وحول موقف الوجودية من الحرية ، وموقف الماركسية من الوجودية في هذا الصدد جارودي : ماركسية ... ص ١١٩ فما بعد بتوسع وتفصيل .

(٢٤٥) كونستانتينوف ص ٢٢٣ ، وسبيركين ص ٩٧ ـ ٩٨ .

(٢٤٦) البير نصري نادر : المعتزلة . جزءان . الجزء الثاني . العدل. بغداد، ١٩٥١ . الكتاب كله .

سلوك هـذا الانسان نفسـه مشروط، ومسبب وواقـع في شبكة « الحتميـة » المشار اليهـا اعلاه . ولكن هذا التفسير يبدو كافياً للمذهب المادي الاحادي. بما في ذلك معاقبة الانسان ومحاكمته وتأديبه، لا باعتبار انه حر باطلاق، بل على أساس ان العقاب والثواب الدنيوي هو نفسه جزء من الأسبـاب المكيفة والمـوجهة للسلوك البشـري و« للفاعـل » المعاقب نفسـه ولغيره .

ويبقى بعدئذ على كانت ان يثبت حرية الارادة الانسانية بمعنى الحرية الذي اراده ، وهو امر معضل تماماً سواء قلنا بوجود اله ام كنا ماديين ، ثم علية ان يثبت ان عدم وجود عدالة في هذه الحياة ، يعني بالضرورة وجود عالم آخر، فها هنا مصادرة على المطلوب لأنه في الواقع ليس لازماً عند الفلسفات المادية، او عند من لا يعتقد بوجود عدالة الهية وعقـل مدبر وراء هذا الكون. فكأن كانت يفترض مسبقاً وجود ما يريد اثباته . ونفس الشيء يقال عن خلود النفس(٢٤٧) . ويدل على هذا تشبث كانت بفكرة « الشيء في ذاته » وادعـاؤه ان معـرفتنا لا تتعلق إلا بـالظواهر صحيـح ان العلم في زمـانـه ، وكـذلك محـاولات تفسـير الاحساسات والأفكار الكلية .. الخ كانت قد دفعته الى هذه الثنائية ، وهذه الظواهرية ، إلا انني اتفق مع ما يراه البعض من ان السبب الذي دعاه الى القول بوجود اشياء في ذاتها هو انه يريد، حتى قبل قيامه بأية محاولة، بل وحتى من خلال محاولة اقامة نـظرية للمعـرفة، أقول يريد تشييد عالم يمكن ان تطبق فيه مبادئه الأخلاقية والدينية « ذلك لأن العلم بما فيه من حتمية عليّة ، لم يترك ـ في زمانه وبالنسبة له ـ مكاناً لحرية الفعل البشـري او للحكم الالهي، وهكذا بدت أسس الأخلاق والدين مهددة في نظر « كانت » ، وخيل اليه ان هنـاك مخرجاً من هذا المأزق، هو ان يقتصر العلم على البحث في نوع من الوجود الأدنى مـرتبة، وبذلك تتخلص الأشياء في ذاتها من حتمية الظواهر. ولقد كـان من السهل ان يـطبق هذا التفسير على المعرفة التركيبية القبلية عند « كـانت » نظراً الى طابعهـا الذاتي، فإذا كـان الذهن هو الذي يفرض قوانين العلية والهندسة على الوجود المطلق فحسب فإن هذا الوجود ذاته يكون حراً . ولا يعوقه شيء عن اتباع القانون الأخلاقي بدلاً من القانون العلمي . وانه لمن المؤلم ان نرى كيف يبذل فيلسوف الفيزياء النيوتونية كل هـذا الجهد لكي يتخـلى عن فيزيائه بأكملها من اجل انقاذ اخلاقه الدينية . والواقع ان كانت يعترف صراحة بأن هذا هو مقصد فلسفته . ففي مقدمة الطبعة الثانية لكتابه « نقد العقل الخالص » يقول : « كان علي ان اضع حدوداً للمعرفة لكي افسح مكاناً للإيمـان » . وتتضح النتـائج المدمرة لهذا البرنامج في الطابع الأخير الذي اضفاه على فلسفته « النقـدية » . ذلك لأن نفس الكتـاب الذي يضع اساس نظريته في المعرفة ينتهي بباب يسمى « الديالكتيك الترنسندنتالي » يكاد

---

(٢٤٧) كولية : ص ٢٤٦ .

العصور السحيقة بعد ظهور الزراعة ليس فقط يقتلون ويـؤكلون بل يـؤخذون الى المنـزل ويعاملون بالحسنى ويُسمنُون للذبح ، كما نفعل اليوم مع الخرفان والماشية، وربمـا زودوا بزوجة ليكوّنوا عائلة كبيرة لغرض الذبح ، بل وصل الإنسـان الى مرحلة صـارت القبائـل الضعيفة اشبه بقطعان الماشية اقتصادياً بالنسبة للأقوى . وقد اصبحت القرابين البشرية تقدم للأرواح والالهة بديلاً عن هذا القتل الجماعي في ما بعد. وعلى كل حال، وكما اتضح من هذا البحث، ان فكرة حقوق مطلقة للإنسان كإنسان التي تنصّ عليها لائحة حقوق الإنسان اليوم لم تكن كذلك، بل كان الإنسان له حقوق وواجبات ضمن عشيرته او قبيلته او طبقته، فإن خرج عليها عومل كشيء ليس لديه حقوق(٢٥٧). وعلى هذا الأساس اوعز موسى ـ كما في التوراة ـ لنساء بني اسرائيل ان يستعرن حلي نساء المصريين ليأخذنها معهن حين هرب وصحبه من مصر(٢٥٨) ، ولماذا نتعجب من هذا الضيق في الحقوق والواجبات ونحن ما زلنا اليوم نفرق بين الناس ليس على أساس مؤهلاتهم الخاصة، بـل لاعتبارات خـارجية مثـل المذهب والدين او اللون او الجنس. ان ضميرنـا ما زال في طور النمـو وسيبقى، وما زال اكثرنا يبذر الكثير من المال على أمور غير ضرورية بينما جاره او انسان ما في هذه المعمورة يموت جوعاً او يموت طفله وليس عنده ما يشتري به له دواء .

إن التقييمـات والتصورات الخلقيـة والحقوق والواجبـات ليست معزولة عن جملة الظروف التي يعيشها الانسان ، بما فيها درجة معرفته وتفسيره لظواهر الطبيعة ، فمثـلاً قبائل الأزتيك ترى من واجبها اكل لحوم البشر خوفـاً من تحول ضـوء الشمس الى ظلام. وبعض القبائل تحبس الفتيات بين العاشرة والسابعة عشرة في اماكن مظلمة خشية ان تؤثر الشمس على بكارتهن(٢٥٩) . ومما له دلالة كبيرة حقاً ان تشريعات الأديان القديمة تختلف في مسألة المحرمات لدرجة تلفت النظر، ففي الدين الفرعـوني يسمح بـالتسافـح بين الأخ والأخت، وكذلك في اليهودية كما في سفر « التكوين » زوجة ابراهيم هي اخته من أبيه . وقد ميز الرومان بين العلاقات الزوجية التي تؤسس الأسرة على أسس متينة ، وبـين الشهوة التي يمكن للرجل عرفاً وقانوناً ان يشبعها حيث يشاء . وهو امر سنه قانوناً بركليس لاثينا في القرن الخامس ق.م(٢٦٠) .

---

(٢٥٧) هوبهوز . القسم الاول. ص ٣٢ والفصل الرابع ص ٢١٨ والفصل الخامس ص ٢٤٠ والقسم الثاني الفصل الثاني ص ٤٤٤ ، وكرافتسوف ص ١٤ ـ ١٥ .

(٢٥٨) نقولا حداد . علم الاجتماع . ج١ ص ١٣٨ ـ ١٣٩ ومواضع اخرى . القـاهرة . المطبعة العصـرية (بـلا تاريخ) .

(٢٥٩) برتراند رسل : كتابه مع هولدين ص ٣٣ ـ ٣٤ .

(٢٦٠) الموسوعة الجنسية عبر التاريـخ . دار مكتبة الحيـاة . بيروت ١٩٦٦ ، ص ٣٦ ـ ٣٧ والاشـارة الى سفر التكوين هي (١٢/٢٠) .

هذه الأمثلة تدل على عدم وجود ضمير فطري جاهز ، وان القيم ليست مطلقة . ولكن المثاليين الحدسيين يدعون برغم عديد الأمثلة التي اثارها امامهم التجريبيون والتطوريون وجود ضمير فطري وقيم مطلقة، وان هذه الأعمال والأمثلة المختلفة انما هي امثلة واجزاء وتطبيقات لتلك القيم المطلقة .

ان فكرة « المثل » الافلاطونية اصبحت غير مقبولة . وقد اظهر ارسطو ان فكرة المثل المطلقة والقيم المطلقة برغم انه لم يتخلص كلياً من فكرة الصور المجردة(٢٦١) هي مجرد تجريد عقلي من الجزئيات لا وجود له ككلي، كعام، الا في عقولنا(٢٦٢) . ومع ذلك فلنظهر بأمثلة مقارنة خطأ وجود تصورات خلقية مطلقة . لنأخذ كلمة عدالة. لنأخذ جملة من الأعمال التي وصفت بأنها عادلة في المجتمعات القديمة، في مجتمع بني اسرائيل القديم مثلاً، السرقة من قبيلة اخرى، قتل نفس منها، الاستحواذ على نسائها هذه اعمال عادلة عندهم. لنتصور اننا جميعاً بعض افراد ذلك المجتمع القديم وقد وصل بنا التأريخ الى حدود ذلك العهد، وكنا نتجادل حول نسبية الأخلاق او مطلقيتها وكنت اقول : العدالة مطلقة . فماذا كان يرتسم في ذهني انذاك عن العدالة ؟ طبعاً هو ما اجده في مجتمعي انذاك فما هو في مجتمعي انذاك هو نفس ما اعني حين اقول هناك عدالة عامة . لننتقل الى عصرنا هذا... المثاليون يقولون : توجد عدالةعامة . حسناً ، وان هذه العدالة هي نفسها تلك العدالة التي افترضنا انها مطلقة ، او لأننا افترضنا العدالة مطلقة ، فهل يصمد هذا للنقد ؟لنأتِ بأمثلة على الشيء العادل عندنا اليوم : قتل النفس من جماعتي ـ ولاحظ انني لم اقل قبيلتي حيث ذاب هذا المفهوم اليوم في الأغلب ـ اقول قتل النفس من جماعتي او خارجها ، سلب اموال الغير ايا كانوا في الأحوال العادية، كل هذا ليس عدلاً. ولكن هذه الأعمال نفسها التي نعتبرها ظلماً اليوم كانت عين العدل فيما مضى . أيمكن ان يكون الشيء ، والشيء المطلق الثابت عدلاً وليس عدلاً في ذات الوقت ؟ طبعاً لو كان العدل نسبياً ، لصح ذلك ، اما ونحن نفترض مطلقيته فلا .

لقد حلل كثيرون اسباب ظهور الفكرة المغلوطة، فكرة المطلق في ميدان الأخلاق كما ذكرنا سابقاً ولا نستطيع هنا لضيق المجال ان نفعل اكثر من تقديم تصوراتنا ذات المساس المباشر بالمشكلة . لقد جاءت فكرة « المطلق » او « المثل » وعلى العموم التصورات العامة من تعميمات لجزئيات واعطائها صفة الإطلاق والتعميم . ان ما في ايدينا من خبرتنا هو امثلة

---

(٢٦١) جون ديوي ص ١٩٢ ـ ١٩٤ .

(٢٦٢) يمكن مراجعة اي كتاب : مثلاً يوسف كرم : تأريخ الفلسفة اليونانية ، ١٩٥٣ ص ٧٤ فما بعد . وارسطو ـ ما بعد الطبيعة ـ طبعة روس Aristo: Met, 1-9-990: VII, 13, 103 a

وانظر التلخيص والنقد الجيد من قبل ارسطو لنظرية المثل في : موجز تأريخ الفلسفة . ج ١ . عبر الكلام عن افلاطون وارسطو، ص ١٠٢ ـ ١٠٣ حيث يشار الى ان نقد ارسطو لها هو نقد للمثالية عموماً .

يلغي كل نتائجه السابقة . ففي هذا الباب يزعم كانت ان العقل عندما يمتد الى ما وراء عالم الظواهر يؤدي حتماً الى متناقضات ، يطلق عليها اسم « النقائض Antinomies » ، وان المخرج الوحيد لحالة الانهيار التي تصيب العقل هذه هي الايمان بالله والحرية والخلود، بوصفها مبادىء تسري على عالم يعلو على العالم المنظور ... »(٢٤٨) .

ولا بد في الختام من الاشارة الى ان قول كانت بفكرة الواجب المنزه عن الحصول على خير أو شر ورضى او سرور من وراء ادائه كان صدى لانتمائه الى اسرة متوسطة ، فقد كان ابوه نجاراً وامه نصيرة متحمسة لجماعة دينية محافظة . وفي بيئة كهذه يعد الاعتماد على الذات والاستجابة الحرة للميل الطبيعي خطيئة ، « والواقع ان النجاح الذي احرزته فلسفته في بلاده ، والذي جعل منه فيلسوف البروتستانتينية والنزعة البروسية ، هو دليل آخر على ان الأخلاق التي وضع صيغتها المنظمة في مذهبه الفلسفي انما هي اخلاق طبقة وسطى معينة من الشعب. فتمجيد الواجب يمثل اخلاق طبقة اجتماعية توجد في ظروف الفاقة ، وتعتمد في معيشتها على العمل الشاق ... او اخلاق طبقة عسكرية مميزة لا بد فيها من الخضوع لأوامر الرؤساء . ولقد كانت كلتا الحالتين موجودة في بروسيا(٢٤٩) ايام كانت » .

المسألة الثالثة : ردان على القول بفطرية الضمير والقيم المطلقة

على ان هناك ردين عامين يصلحان لإبطال جميع صور قول المثاليين بالضمير الفطري وبالقيم المطلقة :

الردّ الأول: نسبية الأحكام والمقاييس (أمثلة وتحليلات)

ان العقل نفسه، وان شئت فسمه الضمير او الحاسة السادسة ـ هو نفسه متصيّر ، واحكامه عبر العصور مختلفة واليك بعض الأمثلة على أحكامه عبر العصور وهي امثلة توضح تماماً ان احكامه نسبية وان لكل زمان ومكان مقاييسه، ولو كان العقل فطرياً والضمير حاسة سادسة ، مثل العين والسمع ، لكان هو هو دائماً وابداً .

يقول ارازمس قبل اكثر من اربعمائة سنة : « سمعت ان مخلوقين مسكينين سيعدمان في فرنسا لأنهما اكلا لحماً في الصوم الكبير عند المسيحيين »(٢٥٠) . ويذكر رودفيلد : ان زنوج غابة اتوري يعتبرون انفسهم اناساً فقط ويجعلون ما عداهم من الشعوب اقل من مرتبة الانسان(٢٥١) . ويذكر اندريه كريسون استناداً على مشاهدات

---

(٢٤٨)ريشنباخ ص ٦٨ .

(٢٤٩)ريشنباخ ص ٦٤ .

(٢٥٠)معارف الدين والأخلاق ـ المادة نفسها ـ .

(٢٥١) . R. Redfied: The Primitive World and its Transformation. London, 1968. P. 64.

بعض الباحثين الاجتماعيين : ان شعوب الغال البدائية يرون شرعية تطبيق العقوبة على مجرد الظن بالجريمة ويشنقون الانسان من اجل اختلاس تافه ، وفي جزائر تايتي تزاول العملية الجنسية(٢٥٢) امام الجميع، ويذكر انجلز في كتابه « اصل العائلة » . ان المحارم شأنها شأن الغيرة نشأت متأخرة، فإن الأخ والأخت لم يعيشا في ما بينهما كما يعيش الزوج والزوجة فحسب، بل ان العلاقات الجنسية بين الأبناء وذويهم لا تزال قائمة بين عدد من الشعوب الى الآن فإن بانكروفت في كتابه « الأجناس الأصلية في دول الباسفيك » يقرر وجود هذا لدى قبائل الكافياك والكادياك » .

ومما له دلالة ان بعض الأديان تقرر عدم وجود المحارم بين الأقارب الآخرين(٢٥٣) .

ويقرر ديورانت ان فكرة الحياء لم تكن معروفة كما ان عدم زوال غشاء البكارة عند الفتاة يجعلها محتقرة ويبعد الشبان عن الزواج منها لأن هذا دليل على عدم قبولها . كما ان العادة ـ كما يذكر هوبهوز ـ عند بعض القبائل ان يقدم الزوج زوجته لضيفه(٢٥٤) مدة الضيافة . وبعض الشعوب تحرّم انواعاً من الشراب والطعام مع ان هذه ضرورية في نظرنا اليوم ، فمثلاً البلاد الاوقيانوسية تحرم تناول الطعام تحت سقف او البقاء في المسكن اذا كان المرء مريضاً ، واليوم لماذا لا يقود ضمير الرأسمالي والشيوعي الى حكم واحد على الملكية الخاصة مثلاً ؟(٢٥٥) وعند قبائل الكومانجس والكالموكس والجرمان القدماء « يرقّى » الذي يسرق من الأجانب الى منزلة اعلى وتستعمل بعض القبائل هذا النوع من السرقة كوسيلة لتمرين الصبيان والكسالى . وأي خلقية بالنسبة لنا اليوم في القول التالي الذي يصور نظرة القدماء الى الالهة وهو « الهدايا تكسب الالهة »(٢٥٦) . ولعل في منزلة المرأة والعبيد وتقسيم الجماعة سابقاً الى مواطن حر ونصف حر وعبد ما يقدم الوف الأمثلة على ان ضمير الانسان وعقله كانا راضيين عن امور يراها ضميرنا اليوم منتهى الظلم ويراها عقلنا في منتهى السخف واللامعقولية . ولعل فيما قدمته من وصف لكيفية تحديد البدائيين للشر والتخلص منه ونسبته الى قوى سحرية او ارواح خبيثة امثلة واضحة على هذا . وأضيف امثلة اخرى .

في القانون الانكليزي في زمن بلاكستون لم تكن الزوجة تملك شخصية قانونية فهي لا تستأهل ملكية او شهادة في المحاكم ولا أن تكون وصية على اطفالها . وكان للأب الألماني سلطة سلب اطفاله وزوجه الحياة ويستطيع ان يبيعهم كعبيد . وكان السجناء والمغلوبون في

---

(٢٥٢) كريسون ج ١ . ص ٢٣ ـ ٢٤ .

(٢٥٣) انجلز : اصل الأسرة. ص ٤١ ، ٥٨ ـ ٦١ .

(٢٥٤) هوبهوز ج ١ . ص ١١ .

(٢٥٥) كريسون ج ١ . ص ٢٤ ـ ٢٥ .

(٢٥٦) معارف الاخلاق والدين ـ نفس المادة ـ

« محدودة » « زمنية » « متعينة » أي زمكانية ، سميناها او اصطلحنا على انها عادلة. اما العدالة نفسها، خارج هذه الجزئيات ،العدالة المطلقة التي هي ليست مسندا لمحمول، ولا اشارة الى جزئي مفرد، وشيء متعين، فليس من دليل عليها . عندما ارى جداراً ابيض وثوبا أبيض وكتاباً ابيض، استلم انفعالاً معيناً ، متشابهاً اسميه بكلمة « ابيض » ، وعندما اتحدث عن هذا المفهوم ، اللغوي،الذهني اسميه بياضاً كلياً ـ ولكن لا وجود لبياض خارج الاجسام كلها ، إلا في عقولنا . ولو فرضنا أنه لم يكن ولا يوجد بياض في عالم الأشياء ، لما كانت في عقولنا ايضا فكرة للبياض، ولا كان في لغتنا اسم له.

ولنحلل تقييماتنا «خير» «شر» «عدل» ان هذه الكلمات هي تعميمات، ووسائط لغوية للتعبير عن مشاعرنا وانفعالاتنا اتجاه الأشياء . هي تعبير عن استحساناتنا ، عن سخطنا او رضانا . إنها تعبيرات واحدة ومشتركة ، لا ان ما تعبّر عنه واحد ومشترك إنها تعبيرات مطلقة وليس ما تعبر عنه هو المطلق . الإنسان الذي يسرق من غير قبيلته في القديم يقول عن « السرقة » هذه ، « انه شيء جيد »، او « خير » او « عدل » ، ونقول نحن عن عدم « السرقة » انه شيء جيد او « خير » او « عدل ». فالمشترك هو التعبير عن الانفعال النفسي، اعني التعبير اللغوي المشترك، لا العمل الذي تشير اللغة اليه. ومن هنا غلط الحدسيين ، انهم يفصلون المفاهيم ، والكلمات و« الأفكار » و« الانفعالات » عن موضوعاتها ، عن علاقاتها ، وبذلك يجعلون هذه المفاهيم والكلمات مطلقة(٢٦٣)

ويتصل بهذا ما يراه البعض خصوصاً الوضعيون المنطقيون من ان الأحكام الخلقية والتوجيهات الخلقية ليست قضايا او احكاماً ، ولا يمكن تصنيفها على أنها صواب او خطأ إنها جمل توجيهية واوامر، وليست جملاً اخبارية او قضايا. فقولنا « اغلق الباب » ليس صواباً ولا خطأ ، انه لا ينبئنا بشيء عن الواقع، كما انه ليس تحصيل حاصل، أي ليس قضية منطقية، إنه امر يقصد به التأثير في شخص آخر ليقوم بشيء نريده او ليمتنع عما لا نريده. إنه طلب، ونستطيع ان نعبر عنه بصيغة ليست امرية مباشرة بأن نقول : وسأكون مسروراً لو أُغلِق الباب » . والصيغتان عبارتان متعلقتان برغباتي، فالقول « اغلق الباب ، يناظر العبارة التقريرية « من يرغب في ان يغلق الباب » . فالتوجيهات والأوامر تعبيرات عن الرغبة او الارادة ، ولها معنى اداتي Instrumental Meaning يفهمه الناس رغم انها ليست صادقة ولا كاذبة، وهو معنى يختلف عن المعنى المعرفي Cognitive Meaning الذي تتصف به الجمل التقريرية مثل قولك « ان المسافة من هنا الى لندن طويلة » ، وجوابي هو اما نعم، او لا ، صواب او غلط وهذا الذي قلناه ينطبق على التوجيهات الخلقية. فهي اوامر، ونحن نشعر اتجاهها بالتزامات مصدرها التزامنا للجماعة التي فرضتها ، أي انها في

(٢٦٣)كورنو ـ كتابه السابق ـ ص ١٢٥ ، وكامنكا ـ كتابه السابق ـ ص ١٣٦ ، وريشنباخ ص ٢٤٥ .

الأصل تعبير عن الارادة الجماعية، وهذا ما يعلل كونها فوق الاشخاص يخضعون لها ويلتزمون بها، هي قواعد وضعتها الجماعة لحفظ نفسها ثم اعتادها الأفراد جيلاً بعد جيل، انها تغرس فينا بالقوة سواء عن طريق الأب او المعلم او الجماعة التي نعيش فيها، ومن هنا الشعور بالواجب نحوها. ومع ذلك فلكل جماعة او طبقة(٢٦٤) وربما حرفة، اخلاقهم الخاصة .

ان موقفي من هذا كله هو انه غير كاف بهذه الحدود. فالمؤلف الذي لخصنا رأيه لا يلبث أن يقع في مجادلات عقيمة، وفي نتائج واحكام تبدو لي مخيبة. فهو يرى أن لكل انسان مفرد ان يضع اخلاقه، أي ما يجب(٢٦٥) وما لا يجب، وهذا يعني النسبية المطلقة، نسبية السوفسطائي بروتوغوراس. ثم هذا يعني افتراض حرية الارادة البشرية. ولو أن الكاتب يعتذر عن خوض تفاصيل افتراضه(٢٦٦) هذا، واستقلال الفرد عن مجتمعه ، وان الأخلاق من وضع الفرد وليست انعكاساً لوضعية اجتماعية كاملة وعامة . صحيح انه يرى أن كوننا نعيش في مجتمع ولنا تكوين فسيولوجي واحد قد يكون سبباً لأن تكون اخلاق الفرد هي اخلاق الجماعة او بتعبيره هو « يبدو من المعقول أن تكون اوجه الشبه الفسيولوجي بين البشر منطوية على تشابه في الأهداف الارادية » ، وصحيح انه يلاحظ أن للنبلاء او الاقطاعيين او الرأسماليين امتيازات خاصة. إلا ان المؤلف يبدو غير مستفيد كفاية من قوله « باجتماعية » منبع الأخلاق ، وكأنه يتحدث عن مجتمع واحد، مجرد، غير أرضي، إنه في الواقع لا يشير الا عرضاً الى العلاقة بين الاخلاق الفردية، والوضع الطبقي وأسس المجتمع المادية، ونوع العلاقات الانتاجية، ولو فعل لاستطاع ان يفسر الاخلاقيات تفسيراً حقيقياً . ان الفرد يستمد اخلاقه من مجتمعه، ولكنه لا يستمدها من « المجتمع » بصيغة المجرد، بل من مجتمع معين حقيقي، عبودي او اقطاعي... الخ بالإضافة الى مجمل ثقافته وروابطه الأخرى وانتماءاته الحضارية. هذا من جهة ، ومن جهة اخرى فمع ان الأخلاق الفردية تبدو نسبية وخاصة بكل شخص فإنها في الواقع « أطر جماعية » وتمر بخط تطوري، وذلك لأن المجتمع الذي يمليها هو نفسه غير ثابت، انه نام متطور وصاعد الى اعلى انه يكتنز من مسيرة الحضارة، من الخطأ، والصواب، من التجارب، من القدرة العلمية المتسعة ، انه يتسع عرضياً وعمودياً . ولذلك فإن رغباتنا كأفراد هي الأخرى تتطور. وبغير هذا تصبح مقولة تطورية الأخلاق ونسبيتها لا معنى لها .

وموضوع «العلاقات» مهم لفهم ما ذكرناه سابقاً في منشأ المطلقية بسبب هذا الخلط وعدم الوضوح في اللغة. ان عبارات مثل « جون اطول »، « ماري مدللة أكثر » « أكل لحم

(٢٦٤)ريشنباخ ص ٢٤٢ ـ ٢٦١ .

(٢٦٥)كذلك ص ٢٥٧ .

(٢٦٦)كذلك ص ٢٤٦ ـ ٢٤٧ .

الخنزير مكروه » هي عبارات غير كاملة منطقياً ، انها لا ترتفع الى مستوى الوضوح إلا اذا اضفنا الحد الناقص في العلاقة : جون اطول من روبرت ، ماري مدللة أكثر من بنات سنها من الفتيات ، اكل لحم الخنزير مكروه عند المسلمين واليهود والاتقياء . ففي الحديث العادي نحذف في الغالب الحد الثاني في العلاقة . فتظهر احكامنا متناقضة تماما ، وبصيغة مطلقة، فبدلاً من ان نقول اكل لحم الخنزير مكروه عند المسلمين ، نقول « انه مكروه » ـ ان العلاقة تقتضي حدين اثنين : الطالب والمطلوب، الراغب والمرغوب، الملزم والملتزم، لكن الشخص الخلقي له مصلحة في الحيلولة بيننا وبين ادراك الطبيعة المتضايفة العلائقية لكي يعطي لأوامره الخلقية واستحساناته قوة آمرة ونوعاً من الضبابية يوحي بفروق كيفية مطلقة غير مشروطة . إنه يعتنق لغة ملائمة لتشويش منابع المطالب والأوامر التي ننادي بها ، وذلك بتناولها داخل علاقات غير كاملة « يجب ان نفعل هذا » . « السرقة خطأ » ، وكل هذه الصيغ توحي بالسلطة بدون تخصيصها[٢٦٧] . ولا تريد ان يفهم من هذا نسبية مطلقة لأحكامنا ، واستحالة قيام اخلاق، كما يذهب الوضعيون المنطقيون ، والتحليليون ، ذلك ان كون شيء ما ، يستحسنه هذا ولا يستحسنه آخر، ليس اعتباطياً ، لأن الظروف الخاصة للشخص، والظروف العامة للمجتمع الذي يعيش فيه ، اعني العلاقات الزمانية والمكانية ودرجة نمو المجتمع ونوع علاقاته الانتاجية ، والإنتماء ، والطبقة ، والمهنة .. الخ هي منبع ما يستحسن أو لا يستحسن . ولذلك ففي ظروف مشتركة يمكن ان يصل الناس الى أحكام مشتركة ، وهذا يظهر بوضوح في تقارب او اشتراك سجايا واخلاق مجتمع ما في زمن ومكان معينين او طبقة ... الخ .

الرد الثاني: الضمير وليد إجتماعي النشأة

اما الرد الثاني على القول بالضمير الفطري ومطلقية الأخلاق، فهو ان جملة من العلوم الحديثة استطاعت تقديم تفسير لظهور الوازع الخلقي، او « الضمير » على أساس اجتماعي، عبر الإنسانية منذ عصورها الأولى حتى اليوم، وعلى اساس فردي، عند كل شخص منا ، منذ الطفولة الى الرشد. ويقوم بهذا الجهد بالدرجة الأولى علمان : علم النفس، وعلم النفس الاجتماعي. ويلاحظ ان مراحل نشوء وتطور الحكم الأدبي عبر العصور متوازية مع مراحل نشوء وتطور الحكم الأدبي في كل واحد منا على انفراد. ولذلك يمكن اعتبار التفسير الذي تقدمه العلوم الاجتماعية عن تطور الحكم الادبي ، والتفسير الذي يقدمه علم النفس الاجتماعي أو علم النفس الفردي لنشأته كشيئين يكمل احدهما الآخر .

---

(٢٦٧) كامنكا ـ كذلك ـ ص ١٣٣ ـ ١٣٥ .

ولنبدأ بالتفسير الاجتماعي : هنا يمكن القول ان الضمير نشأ كمرحلة متأخرة، وقد سبقته مراحل اخرى هي مرحلة العرف، ثم مرحلة السلطة الخارجية المتمثلة في القوانين الوضعية او السماوية . وقد تبين مما سبق ان درجات الحكم على سلوكنا تطورت في اتجاهين : اتجاه افقي طولي نحو الخارج وهو توسع في درجة اعتبار المرء لنفسه وللآخرين ، اعني من العشيرة او القبيلة الى الأمة او الوطن فالإنسانية . واتجاه داخلي او عمودي من اتباع المرء للعرف بدون وعي الى اتباع القوانين والسلطة الخارجية، واخيراً الى اتباع ما يمليه على الانسان ضميره الخاص أي السلوك الواعي .

يقول كوليه ان الأحكام التقديرية على السلوك قد ظهرت اول ما ظهرت في صورة الأفكار الدينية والأعمال التي يطالب بها الدين، كما ظهرت في العرف والتقاليد الاجتماعية التي تبين انها قديمة قدم الحياة الاجتماعية ذاتها ، فقد كان لهذين العاملين (الدين والعرف) منذ فجر الحضارة والإنسانية سلطان عظيم على الفرد. فكانت افعاله خاضعة الى حد كبير لسلطة خارجة عن نفسه »[٢٦٨] . في المرحلة الأولى لم يكن لفكرة الواجب اي الشعور الاقتناعي الواعي بالعمل بهذا الشكل او ذاك من وجود بعد. يقول انجلز ان عظمة النظام العشيري وقصوره في الوقت ذاته ، يرجعان الى انه لم يكن فيه مكان لحاكم او محكوم . ففي الميدان الداخلي لم يكن يوجد، في هذه المرحلة، أي تمييز بين الحقوق والواجبات . لم يكن يخطر ببال الهندي قط، ان يعرف ما اذا كان حقاً له ام واجباً عليه المشاركة في الشؤون العامة والأخذ بالثأر او التعويض عن الاضرار . ولو خطرت له هذه المسألة لاستخفها بقدر ما يستخفه السؤال عما اذا كان النوم او الأكل او الصيد حقاً ام واجباً »[٢٦٩] . يقول زجلر « العرف مجموعة اعمال محدودة تواضع الناس عليها اعتباطاً ، ونمت في اوساط خاصة سيما في المجتمعات الطبيعية والجنسية كالعشيرة والقبيلة، ثم صار يعدانتهاكها تعدياً على الآداب واتباعها فضيلة » . ففكرة التابو هذه تعبير عن الارادة الجماعية وغالباً ما ترتبط بنوع من القداسة . وتلتها مرحلة اتباع القانون ، ليس قانون الضمير الفردي، بل القانون الاجتماعي العام الوضعي او السماوي الأخلاقي او القانوني ، سراً او جهراً . ثم تلت ذلك مرحلة العمل وفقاً لشعور المرء الخاص او الواعي بأن هذا العمل حق وينبغي ان يعمل وهذه هي فكرة « الواجب »[٢٧٠] .

---

(٢٦٨) كولبة : المدخل ... ص ٩٠ .

(٢٦٩) انجلز ـ اصل الأسرة ـ ص ١٩٠ ، وكرافتسوف ص ٢٧ ـ ٢٨ .

(٢٧٠) محمد خليفة : علم النفس الجنائي . مادة « العقاب » ، ومكايفر : الفرد والمجتمع . الترجمة العربية ص ١٦٤ ـ ١٦٦ ، وكولبة ص ٩٠ فما بعد ، ٣١٥ ـ ٣١٨ عن المراحل الثلاث عند « دارون وسبنسر » ، وكرافتيسوف حيث يقدم نماذج لفكرة القانون عبر العصور وعلاقتها بالاخلاق ص ٧٨ فما بعد، ويوجد نص مهم عند جارودي، ماركسية ص ١١٤ ـ ١١٥ .

يتساءل جارودي : كيف تم الانتقال من الأخلاق الجاهزة او المتكونة الى الأخلاق المرادة او « المكوَّنة » او من الانصياع الكامل للقسر الاجتماعي الى الوعي بالمسؤولية الشخصية ؟

ويجيب(٢٧١) بأن مناط الأخلاق ، لم يطرح نفسه في بداية الأمر كمشكلة ، بل هو قد فرض ذاته على شكل اسطوري، شكل حكاية تروى ... اي بتدخل علوي : من الواح حمورابي الى وصايا موسى العشر. وهو حتى حين اصبح مادة للتفكير لم يتحول دائماً الى مشكلة ، بل الى تبرير، بدليل النظريات الاجتماعية المحضة التي تتسم عامة برد « القيمة » الى « الحقيقة » ، وبرغم اعطائنا في آن واحد، على شكل وصف موضوعي لطبيعة الانسان الاجتماعية ، تفسيراً وتبريراً للقسر وللعقد. وهذه « الأيديولوجية » التبريرية تسبغ على نفسها ثوب « العقل » ، اذ ان كل طبقة اجتماعية، على مدى التأريخ ، قد اسبغت اسم « العقلانية » على ما يلائم مصالحها الطبقية . وقد حلت هذه « الأيديولوجيات » التبريرية محل الاسطورة ... فكيف اذن تطرح مسألة المناط، مسألة قيمة القيم ؟ كيف ننتقل من صعيد « المعطى » صعيد الأسطورة ... ومن صعيد التبرير « الايديولوجي » الى الصعيد المأساوي، صعيد التساؤل والمسؤولية ؟ انطلاقاً من التجربة التي نعيشها ، تجربة التناقض. ان التناقض يمكن ان يعاش على صور عديدة في لحظة ينعطف فيها التأريخ، اما لأن نزاعاً خارجياً وقع بين جماعتين مختلفتين ، وان صدام آلهة المدينتين كان صدام واقع لواقع واخلاق لأخلاق أخرى، وأما لأن التطور الداخلي لمجتمع ما قد فتح لأعضائه آفاقاً واحتمالات جديدة جعلتهم يضيقون ذرعاً بالسنن القديمة فخلقت بذلك ظروفاً ملائمة للتمرد او للانفصال. حينئذ تمتزج الأزمة التأريخية والمعضلة الشخصية امتزاجاً وثيقاً . وتلك هي اللحظة « البروميثية » في الأخلاق(٢٧٢) ، واللحظة التي اعطتها « أنتيغون » وجه مأساة ثورة الضمير على القانون البالي، ولحظة الشك لدى سقراط، ولحظة التساؤل واعادة النظر التي ضرب لنا ديكارت(٢٧٣) عنها ، على عتبة الأزمنة الحديثة اكثر الأمثلة صلابة . والى هذه اللحظة تعود بنا كل تجربة من تجاربنا . فالتناقض الذي يعيشه الجميع ، مثلاً، بين التطلع « الكانتي » الى اعتبار الفرد دائماً غاية لا واسطة، واسطة لإنتاج القيمة الزائدة،

---

(٢٧١) بعض هذا النص اقتبسناه في مكان آخر واوردناه هنا كاملاً .

(٢٧٢) بروميثيوس من الآلهة اليونانية ، سرق النار من الآلهة واعطاها للانسان . ويُرمَزُ بهذا لبدء حضارة البشر . اما جارودي فاستعار الاسطورة ليرمز الى ان هذا الامتزاج بين الأزمة التاريخية والمعضلة الشخصية هو بداية ظهور الوعي الفردي بالمسؤولية ، وكذلك بالنسبة لاشارته الى « انتيغون » .

(٢٧٣) انني احتفظ بالنسبة لدور سقراط وديكارت الكبير الذي يعزوه جارودي لهما في تطوير المفهوم الفردي للوعي والمعرفة عموماً . وحسب معلوماتي المتواضعة أرى ان هناك العديد من المفكرين عند اليونان وفي الفلسفة الحديثة وعصر النهضة اولى بالذكر وبهذا الدور من هذين .

هذا التناقض يعطينا صورة ساطعة للطلاق اليومي بين المثل الأعلى الأخلاقي المبشر به وبين الواقع الاجتماعي(٢٧٤) الفعلي. ويكفينا ان نعود الى البرهان الذي جاء به « ماكس ويبر » في كتابه « الأخلاق البروتستانتية والرأسمالية »، وان نضع هذا البرهان على قدميه لنرى كيف ان كل وضع اقتصادي واجتماعي يفرز اخلاقاً خاصة به وهي « ايديولوجية » تبريرية له ، كما اوضح ذلك تحليل انجلس في كتابه « ضد دوهرنغ » حين كشف في قلب الرأسمالية عن بقية من اخلاق اقطاعية، وعن اخلاق بورجوازية مهيمنة، وعن اخلاق بروليتارية هي في طريق الولادة هكذا، بمعاناتنا الشخصية للتناقض الذي نعيشه وبالتطور التناقضي للمجتمعات ، نعود مرة اخرى ، الى التعارض المبدئي بين الأخلاق المتكونة والأخلاق المكوّنة ، والى ضرورة اقامة علاقة جدلية، علاقة نفي وتضمن متبادلة، بين هذين القطبين، اذ لو اننا وقفنا عند اعتبار الأخلاق أنظومة من قواعد اجتماعية لأنزلتنا لا محالة الى المعتقدية، ولو أكدنا على مناط الوعي وحده، على المسؤولية الشخصية، فسننزلق، لا محالة، الى الصورية منتهين الى اخلاق غرضية » .

هذا التفسير يلتقي مع تطور الحكم والوازع الخلقي الذي شرحناه سابقاً ، على ان يتأمل تعليقنا على جارودي في الحواشي .

اما كيف ينشأ الوعي الفردي بالسلوك داخل كل فرد منا مدة حياته ، فإن الأمر لا يتعدى هذه المراحل الثلاث ايضاً مع فارق في الجزئيات فالطفل ينشأ وفيه قوة لطلب الأكل وبقية الحاجات البيولوجية ولكنه يصطدم بشيئين : « الواقع » الذي يحدد نوع ووسيلة الأشباع لهذه الحاجات مثل تيسر الطعام ونوعه وكميته .. الخ وهكذا بالنسبة لبقية الحاجات. والشيء الثاني الذي يصطدم به المرء او قل يؤثر في الطفل هو سلطة المجتمع متمثلة في أبويه او من يرعاه ويحيط به من الكبار. وعلى ضوء هذا وذاك ينشأ عند الطفل نوع من التكيف اللاشعوري لمتطلبات الواقع، نوع من الافعال المنعكسة اللاشرطية

---

(٢٧٤) مرة اخرى لا ارى مبرراً لحشر اسم « كانت » هنا وربط قوله « بالواجب » اللاغرضي بفائض القيمة عند ماركس، وكأن كانت هو الذي أوحى به، بإصراره على اعتبار الفرد غاية لا واسطة. ونحن نرى انه ليس هذا الاصرار هو المثل الساطع على التناقض بين المثال الاخلاقي الأعلى وبين الواقع، بل هو الواقع نفسه وسلوك الناس بما فيهم الأخلاقيون ، وأوضاع العمال بعد ظهور الآلة وفي كل العصور الطبقية . ان هذا مثال على محاولات جارودي غير المبررة احياناً لحشر الفكر الرجعي وحتى المثالي في بناء النظرية الماركسية بدون ادنى وجه مشروعية احياناً . واجدر به أن يشير الى كثيرين من رجال الاقتصاد الكلاسيكي ومفكرين آخرين كموجهين لماركس الى فكرة فائض القيمة مثل جون لوك وريكاردو او سواهم . راجع : بيلخانوف ـ الاشتراكية الخيالية ـ ص ٤٤ ـ ٤٨ ، حيث يشير الى ريكادو وبعض الاشتراكيين الانجليز مثل تومبسون وجون غراين وج.ف براي وبرسي رافيستون وتوماس هودسكين . كذلك انظر كتاب بيلخانوف الآخر ـ الواحدية ـ سبق ـ ص ٤٠ ، ويذكر بوترو ان هرمان كوهن وكارل فورلندر يريان وجود قرابة شديدة بين نظريات كانت الأخلاقية والاشتراكية . كتابه السابق . ص ٢٩٥ .

لمتطلبات او مع متطلبـات الواقع من جهـة ومع سلطة المجتمـع من جهة اخـرى. وفي هذه المرحلة يستمد الطفل سلوكه من اتباع وتقليد وتمثل سلوك الكبار من حوله. وهذه الحـالة تشبه مرحلة العرف بالنسبة للبشرية كلها في مراحلها الأولى ـ ثم تتلو ذلك مرحلة من النقد الواعي البسيط والذي يزداد تدريجياً كلما اختلفت تربية الطفل وما يتأثر به، وكلمـا نمت قدراته على التفسير والتحليل، فلا يعود يقبل كل ما يقوله ابواه والكبار مع شيء من الوعي حول ما يقبل منهم . ويتلو ذلك مرحلة الوعي والتقييم الذاتي فيسلك جهد الطاقة حسب ما يراه هو حقاً ، علماً بأن ما يراه هو حقاً ، هو الآخر من املاء المجتمع ولكنه اقترن بنوع من الاختيار الواعي والادراك والانتقاء(٢٧٥) . ومع ان هذا الوعي يبدو في مرحلة معينة من نمو الفرد كشيء نابع من قناعة الفرد لكن هذا لا يعني ان الوعي او الشعور الخلقي يتولد من الذات بكل معنى الكلمة . فالحدود الخلقية تصبح « باعثاً داخلياً » للإنسان نتيجة لتربية ومعرفة العادات والاعراف والتقاليد السائدة في المجتمع(٢٧٦) .

ولا اريد ان ادخل في تفسير موقف فرويد والتحليليين قبل أن اورد هذه الكلمات التي عبرت فيها سيمون دوبوفوار عن مرحلة الطفـولة والبلوغ ببراعـة وصدق، ونحن نـوردها لأسباب اخرى ايضاً . تقول سيمون : « ... فما يميز موقف الطفل، هو انه يجد نفسه ملقى به في عالم لم يسهم في تكوينه، عـالم صنع بـدونه فيبـدو له كمطلق ليس بمقـدوره إلا ان يخضع له . ان الاختراعات الإنسانية في نظره : الكلمات ، الأعراف، القيم، انما هي وقائع معطاة مقررة، لا تمكن مقاومتها شأنها شأن السماء والاشجار. وهذا يعني ان العالم الذي يعيش فيه هو عالم الجد، باعتبار ان ميزة روح الجد هي اعتبار القيم اشياء جاهزة الصنع وهذا لا يعني ان الطفل هو نفسه جاد، بل على العكس، فمن المسموح له ان يلعب، وان يبذر وجوده بحرية وهو يشعر، في محيطه الطفولي، بأنه يستطيع دوماً ان ينشد بحماسة وان يبلغ بفـرح، الأهداف التي اقتـرحها لنفسـه. لكنه اذا كـان يحقق هذه التجـربة بكـل هـدوء واطمئنان، فهذا على وجه التحديد لأن الميدان المفتوح لذاتيته يبدو في نظره عديم الدلالة، صبيانياً فهو يشعر فيه شعوراً سعيداً بأنه غير مسؤول. اما العـالم الحقيقي، فهو عـالم الراشدين الذين لا يسمح له فيه إلا بأن يحترم ويطيع . ولما كـان يقع بسـذاجة ضحيـة السراب بأنه كائن من اجل الغير فإنه يؤمن بكينونة اهله واساتذته : إنه يعتبرهـم الوهيات، يسعون هم عبثاً لأن يكونوها ويكتفون بأن يستعيروا مـظهرهـا امام العيـون السـاذجـة .

---

(٢٧٥) بالاضافة الى مصادر سابقة في حاشية (٢٥٦) اعلاه انظر : المذاهب الاخلاقية ص ١٠٣ ـ ١٠٤ ، ومحمد كامل نحاس : **سيكولوجية الضمير** . مطبعة الاعتماد. القاهرة ١٩٤٧ ، ص ٢١ فما بعد. وعلى العموم فهذا موجود في معظم كتب علم النفس الاجتماعي والتحليل النفسي ونكتفي بالاشـارة الى كتاب : اسحق رمـزي : **علم النفس الفردي** عند كلامه عن فرويد وادلر ويونج .

(٢٧٦) كيلي ص ٤٤٠ .

وتوحي اليه المكافآت والعقوبات والجوائز وكلمات التقريظ او اللوم ، بقناعة معينة ألا هي القناعة بأنه يوجد خير، وشر، وغايات في ذاتها، كما توجد شمس ويوجد قمر. إنه يظن، في هذا العالم المؤلف من الأشياء المحددة الممتلئة، إنه كائن هو الآخر بطريقة محددة وممتلئة ، إنه غلام صغير طيب او صبي رديء ، وهو يتأمل نفسه باعجاب. واذا ما كذب شيء ما في اعماق نفسه هذه القناعة، فإنه يخفي هذا العيب، ويتعرى عن عدم مثابرته التي يعزوها الى صغر سنه ، بمغامرته على المستقبل :في ما بعد سيصبح هو الآخر تمثالاً كبيراً مهيباً . وبانتظار ذلك فإنه يلعب لعبة الكينونة : انه يمثل دور القديس، او البطل، او الصعلوك ... انه يستطيع ان يفعل كل ما يحلو له دون ان يناله عقاب، وهو يعرف انه لن يحدث اي شيء بسببه ، باعتبار ان كل شيء معطى ومقرر سلفاً . ان افعاله لا تلزم شيئاً ، ولا حتى هو نفسه، وثمة كائنات تنقضي حياتها كلها في عالم طفولي، لأنها لا تملك، لبقائها في حالة من العبودية والجهل اي وسيلة لتحطيم ذلك السقف المشدود فوق رؤوسها . إنها تستطيع شأنها شأن الطفل ان تمارس حريتها ، لكن فقط في حضن ذلك العالم المكون قبلها ، وبدونها ... وفي الواقع ، من النادر جداً ان يدوم العالم الطفولي بعد المراهقة . فالصدوع تظهر، حتى في الطفولة . فالطفل يأخذ شيئاً فشيئاً بالتساؤل من خلال الدهشة والتمرد واللاحترام ، كم ينبغي ان يتصرف على هذا النحو؟ ما الفائدة من هذا ؟ واذا ما تصرفت انا على نحو مخالف فماذا يحدث ؟ انه يكشف ذاتيته ، ويكتشف ذاتية الآخرين . وحين يصل الى سن المراهقة فإن عالمه كله يبدأ بالترنح لأنه يلمح التناقضات التي تعارض الراشدين بعضهم عن بعض، ويلمح ايضاً ترددهم وضعفهم . ويكف البشر عن ان يبدوا له كآلهة . ويكتشف المراهق في الوقت نفسه الطابع الانساني للواقع الذي يحيط به ، فمصدر اللغة والعادات والأخلاق والقيم يكمن في تلك المخلوقات المترددة وتأتي اللحظة التي سيستدعى فيها الى المساهمة بدوره في صنعها . ويكون لأفعاله على الأرض ثقل افعال لسائر البشر نفسه (هم) وسيتوجب عليه ان يختار وأن يقرر. ومن المفهوم ان يجد مشقة في عيشه لتلك الفترة من تأريخه ، وانما هنا يكمن بلا ريب اعمق اسباب لأزمة المراهقة : ذلك انه يتوجب على الفرد اخيراً ان يتحمل عبء ذاتيته »[٢٧٧] .

ان هذا التفسير الاجتماعي وراء كل النظريات المعروفة عند مدرسة التحليل النفسي عند فرويد وادلر ويونج وكذلك تفسير مكدوجل، ودوركهايم .

اما اصحاب التحليل النفسي وخصوصاً فرويد ومدرسته فيحلو لهم ان يفسروا المسألة على الوجه التالي : « يقرر فرويد انه يوجد في اعماق النفس اي المراتب اللاشعورية عدة من الميول البدائية والدوافع الغريزية دائمة الحركة والتحفز تحاول على الدوام ان

---

(٢٧٧)سيمون دو بوفوار : **نحو اخلاق وجودية** . دار الآداب ـ بيروت ١٩٦٣ ص ٤٣ ـ ٤٨ .

تلتمس لنفسها مخرجاً ، جاهدة لإشباع نفسها والتخفف من النشاط والتوتر الذي يعتمل فيها . ولما كانت تلك الدوافع ذات طبيعة غير شخصية وتعود الى تراث النوع الانساني كله ، اطلق عليها فرويد ضمير الاشارة الغائب في اللاتينية الذي يقابل عندنا ضمير الشأن ـ الهو ـ وهكذا يكون الهو على رأي فرويد الينبوع الغريزي الذي تفيض منه الطاقة النفسية وهو العماد المكين للعقل كله . وفي مطلع النمو يتميز جانب من الهو عن غيره بتأثير صلته بالعالم الخارجي، فيعمل على ايجاد الصلة بين الفرد والظروف التي تحيط به (أي يعمل على مراعاة الأمر الواقع ـ الانتظار مثلاً لصعوبة الحصول على ما يريده الهو ـ) . ويطلق فرويد على هذا الجانب لفظ « الانا » وهو تلك القوة التي تبث في كل منا الشعور بكيانه وشخصيته ، ولا يتعلق كل الانا بالشعور نفسه، بل إن كثيراً من مقوماته العامة تبقى في اللاشعور الخالص الصرف مخبوءة بعيدة عن منال الشعور، ويتخذ هذا الانا منذ وقت مبكر موقف الناقد والمهذب إزاء الهو الذي يبقى على الدوام فطرياً ... فيسمح له الانا ببعض رغباته التي تتطلب الأشباع ، ولا يرضى عن البعض الآخر فيدحضه ويسفهه . هذه العملية الأخيرة نوع من الكبت اذ ان الكبت لا يقتصر فحسب على الامساك بجانب من الخواطر والرغبات عن الشعور، بل يمنع الهو عن القيام بما لا يقره الانا ... وكما ان جانباً من الهو ينفصل عنه فيكوّن الهو المكبوت ، كذلك ينفصل خلال النمو جانب من الانا فيكوّن « الانا الأعلى » (تحت تأثير الايمان المطلق بسلطة واوامر الكبار) . ووظيفته تهيئته للاتصال بالهو اكثر من اتصال الانا نفسه به، لأن عليه ان يرتب العلاقات بينهما، وان يعمل كحارس يحذر الانا من الأخطار التي يتعرض لها اذا قبل الاستجابة للرغبات المكبوتة التي تصدر عن الهو ... ومما يقوله فرويد ان عملية الكبت نفسها يقوم بها الانا لا الانا الأعلى ولو انه يقوم بها تبعاً لاملاء الأخير. ويتكون الانا الأعلى من العشرة مع الأهل في السنين الأولى من العمر وما يتواضعون عليه من قيم ومعايير مختلفة ... لكنه مع ذلك لا يبقى على الدوام نسخة امينة للتعاليم التي تصدر عنهم(٢٧٨) .

وزيادة في الإيضاح ولاستكمال مسائل أُخرى أقول : ان فرويد يرى ان الطاقة النفسية التي هي مستودع الغرائز والتي مصدرها الجسم، تكون اول الأمر فطرية ونازعة الى الاشباع ، ويسميها « الهو » ومن صفاتها انها لا تعرف ما نتواضع عليه من منطق وعقلانية ، كما انها لا تعرف الزمن ، ويتضح هذا في الأحلام حين تتعاقب احداث تستغرق السنين في الواقع، في اقل من دقائق في النوم . وفي الحلم عند النوم تخرق كل القوانين

(٢٧٨) هذا النص مقتبس بتصرف واختصار عن كتاب : علم النفس الفردي السابق، ص ٤٥ فما بعد من الفصل الثالث . كذلك : المذاهب الكبرى ص ١١٣ ـ ١١٤ حيث يلخص اموراً اخرى . وللطرافة نذكر ان « نحّاس » يحاول ان يجد في القرآن تقسيمات فرويد الثلاثة كلها ص ٢١ ، فما بعد، وكذلك ص ٢٣٦ فما بعد، وهي محاولات غير مبررة في نظري .

الطبيعية والأخلاقية . ان هذا الهو يريد ان يشبع حاجاته الى الطعام مثلاً، ولكن سرعان ما يصطدم الإنسان الطفل بالواقع فيتكيف له ويتحدد به ، فينشأ من هذا، ان جزءاً من الهو يخرج الى حيز الشعور فيصير الانسان شاعراً بذاته او بهويته . ويحاول هذا الانا ان يصير رقيباً على الهو، يكف او يكبت كل ما لا يلائم الواقع. ويحدث بين الهو والانا صراع طويل. واذا تزمت الانا كثيراً ، حاول الهو ان يطهر نفسه لا شعورياً في الحلم او في اليقظة احياناً . ونظراً لأن للطفل محيطاً آخر غير المحيط الطبيعي السالف أي محيط والديه وقيمهم ، فإن الخوف « من العقاب والرغبة في تقبل الآخرين للمرء ، يؤدي الى ان يطابق الطفل بين نفسه وبين تعاليم والديه الخلقية اويوحد بينهما، وينتج عن هذا التوحد مع الوالدين تكوّن « الانا الأعلى » ، ولكنه اذا كانت المطابقات او التوحيدات التي يقوم بها الانا توحيدات واقعية ، فإن توحدات الانا الأعلى ليست كذلك ، لأنها تقوم على أساس النظر الى الوالدين وكأنهما بلغا حد الكمال والقدرة المطلقة . ان للوالدين (والكبار) سلطات هائلة في عقاب الطفل واثابته ، ولهذا نجد للانا الأعلى سلسلة فرض العقاب ومنع الثواب. أما الاثابة فتتولاها الانا المثالية Ego Ideat ، واما العقاب فيتكفل به الضمير Conscience . وتحريمات الضمير عبارة عن كف او شحنات سلبية او مضادة توقف استنفاد الطاقة الغريزية بصفة مباشرة في صورة سلوك اندفاعي او اشتهائي او بصفة غير مباشرة عن طريق الانا، أي ان الضمير او « الانا الأعلى » يقاوم كلا من الهو والانا معاً ، ويحاول ان يعطل مبدأ اللذة ـ وهو مبدأ الهو ـ ومبدأ الواقع ـ وهو مبدأ الانا ـ على السواء . وهكذا نرى الفرد صاحب الضمير القوي في حالة دائمة من التحفز والتيقظ لما عنده من نوازع غير خلقية . وتختلف الشحنات المضادة الخاصة بالضمير عن الشحنات المضادة عند الانا ، قوى المقاومة عند الانا تخدم هدم تأجيل العمل النهائي الذي يريده الهو ، حتى يتسنى للانا ان يضع خطة مرضية (للحصول على الطعام مثلاً) . واما تحريمات الضمير فتحاول ان تقضي على كل تفكير في التصرف مهما كان نوعه . الضمير يقول للغرائز : لا ، والانا تقول : « عليك بالانتظار »(٢٧٩) .

اما ادلر ـ الذي كان تلميذاً لفرويد ـ فيميل ميلاً اجتماعياً ـ نفسياً لا يخرج عما ذكرناه ـ في تفسيره الاجتماعي للضمير. يرى ان الانسان مفطور على الإجتماع ، وهذا قول سبق ان قاله ارسطو والفلاسفة الوسيطيون عدا ابن طفيل، واعاد قوله حديثاً دارون وأوغست كونت وسبنسر وسواهم . ويرى أدلر ان الطبيعة عوضت الإنسان عن ضعفه بالإجتماع والتعاون، وهو قول نجده عند مسكويه وابن سينا ، وفي الفلسفة اليونانية، وان العقل البشري والضمير ليسا فطريين ، بل سببهما التجمع والبيئة، هما نوعان من التكيف

(٢٧٩) هذا النص من مقتبساتي قبل سنين ، ولا اعرف من أي كتاب اقتبسته .

لبقاء النوع . ولكن ادلر يلح على مسألة تبعده عن السلوكيين ، وهي ان الانسان ليس طبعة نسخ الأصل من الانسان الآخر، بل لكل فرد خصائصه الطبيعية التكوينية، وكذلك فإن البيئة مع انها تكوّن الفرد، ويكوّن المجتمع اخلاقه، فإن ردّ الفعل للفرد مختلف من شخص لآخر، وهذا ما يفسر النوع والاختلاف بين الافراد على الرغم من وجودهم في بيئات متشابهة نسبياً . ومن هنا ينفتح باب لتفسير التنوع والنبوغ في تصرفات الناس وأمزجتهم، وما يرونه من خير أو شر أو اذواق(٢٨٠)

اما كيف يفسر تكوّن الضمير فكما يلي : « ان الجماعة الانسانية تؤدي له دوراً هاماً في تكوين شخصيته الصغيرة التي تتكامل تبعاً للمواقف المختلفة التي يحاول فيها ان يطابق بين نفسه وبين أوضاع المجتمع الذي يعيش فيه . وهكذا يبدأ نشوء الضمير، اذ لا يتضمن الضمير أكثر أو أقل من القواعد والأصول التي يسكبها في نفس الطفل من يقومون على تنشئته ... ويمثل الضمير اول الأمر رغبات الأهل، ثم رغبات الجماعة ونظمها ، فيكون الضمير دليلاً على ادراك المرء لمطالب الجماعة، فإذا حسنت تربية المرء قبل ضميره تلك المطالب، اما اذا استجاب للعوامل المناهضة لأوضاع المجتمع وترك زمام رغبته في السيطرة والسطوة، وضع نفسه في مأزق حرج مع نفسه . ذلك لأن كل جزء من ذاته التي تمثل الأوضاع العامة والأخلاق المرضية ، تقف في وجه الميول الاجتماعية التي تجيش في نفسه في هذا الوقت حين تفلت من المرء وحدانية الغاية التي كان يسعى نحوها »(٢٨١) .

وشبيه بهذا التفسير، تفسير مكدوجل للضمير، يتحدث مكدوجل عن اربع مراحل للسلوك البشري :

أولاً : مرحلة السلوك الغريزي. ويحدث التعديل هنا عن طريق اللذة والألم اثناء تحقيق المرء لغرائزه الحيوانية .

ثانياً : مرحلة تعديل السلوك الغريزي عن طريق الثواب والعقاب اللذين يوقعهما المجتمع على الفرد .

ثالثاً : مرحلة ضبط السلوك عن طريق توقع مدح المجتمع او ذمه .

رابعاً : مرحلة السلوك الراقي الذي يقوم على أساس من مثل عليا تدفع الانسان لأن يسلك وفقاً لما يراه بصرف النظر عن مدح المجتمع أو لومه(٢٨٢) .

ومن الطريف انني صادفت عرضاً عند الغزالي في كتابه « ميزان العمل » قريباً من هذا التفسير ولكنه يختصر المراحل الى ثلاث فقط :

---

(٢٨٠)علم النفس الأدبي. الباب الثاني. الفصل الثاني. الفصل الرابع . ص ١١٠ فما بعد .

(٢٨١)هذا النص عن : علم النفس الفردي « الباب الثالث. الفصل الاول» ص ١٢٥ فما بعد .

(٢٨٢)نحاس ـ السابق ـ ص ١٩ ـ ٢٠.

الأولى : الترغيب والترهيب ، الثانية : رجاء المحمدة وخوف المذمة ، والثالثة : طلب الفضيلة وكمال النفس، لأنه كمال وفضيلة ، لا لغاية اخرى وراءهـا . ثم يقول : « وهـذا التفاوت يوجد لكل شخص من صباه الى كبره ، إذ هو من ابتداء صباه لا يمكن زجره وحثه بالحمد والذم ، بل بمطعوم حاضر او ضرب ناجز يحس به ، فإذا ما صـار مميزاً مقـارباً للبلوغ امكن زجره وحثه بالمحمدة والمذمة... »(٢٨٣) . وليس في هذا التفسير الاجتماعي ـ النفسي لظهور الضمير الفردي او السلوك الواعي عند كل فرد منا والذي قدمناه عن فرويد ما يناقض التفسير الاجتماعي السابق، او كما نجده عند دوركهايم(٢٨٤) مثلاً وانما كلاهما متكاملان .

« يرى دوركهايم انه يوجد في كل جماعة وفي كـل دور من ادوار التاريـخ ما يسمى الضمـير الاجتماعي الذي يـرجع تكـوينـه الى اصـول شتى ، بعضـهـا من لوازم الحيـاة الاجتماعية دائماً ، وبعضها نـافع للجمـاعة في بعض اوقـات تضررهـا . وعلى هـدي هذا الضمير تخضع الجماعة افرادها لنمط من التربيـة الاخلاقيـة تختاره احيـاناً بـطريقة لا شعورية واحياناً بعد البحث والتروي . ومن هنا تنشأ عند كل فـرد طائفة من الالتـزامات الحتمية التي لا يمكن ان يتخلص من ربقتها الا بنوع من انتهاك الحرمات »(٢٨٥) .

ولا بد ان القارىء المطلع ، سيقدّم لي نفس النقد الذي وجهته في احد حـواشي هذا الكتـاب لبعض محاولات جـارودي للاستئناس بـأناس ومفكـرين في مناسبـات تبدو غـير مناسبة . إلا انني أقول انني لم اذكر اراء المدرسة الفرويدية ودوركهـايم وسواهم إلا من خلال نقطة واحدة هي ميل هؤلاء ، كما يفعل الماركسيون والتطوريـون ، والوجوديـون .. الخ ، الى القـول بالنشـأة الاجتماعيـة الاكتسابيـة لما نسميـه الضمير، والى القـول بعدم فطريته . صحيح ان هذه المدارس تختلف في التفسير ضمن هذا الخط العريض، حيث نرى مع الماديين العلميين « ان بعض تفسيرات فرويد ودوركهايم تبدو ذا نزعة مثالية ، فكلمات مثل « ضمير جماعي » ، « اللاشعور » « عقل باطن » الخ تبدو طلسمات ، انها بديـل عن كلمات كانت تستعملها المثالية مثل « روح » و« نفس » الخ بمعنى الثنـائية، إلا ان الشيء الجديد ان هـذه المدارس لا تعتبـر « اللاشعور » و« العقـل الباطن » شيئـاً منفصلاً عن الجسم ، وعن التكوين البيولوجي للإنسان ، وهذا تقدم ولا شك بالنسبة للتفسيرات المثالية والثنائية ولكن تعابيرهم تبدو ليست تفسيراً نهائياً ، بل هي محاولات لرصد بعض ظواهر نشاط الكائن الحي. وعـلى العلوم المختلفة ان تقـدّم التفسير الكمي ـ المقنن ، الذي يمكن

(٢٨٣) الغزالي . ميزان العمل . تحقيق سليمان دنيا . القاهرة ١٩٦٤ ص ٢٨٧ ـ ٢٩٠ .

(٢٨٤) كريسون ج ٢ . ص ١٣٤ .

(٢٨٥) كريسون ج ٢ . ص ١٣٤ .

تلمسه في جزء واضح من الجسم ، مثل اجزاء معينة من الدماغ . اما الحديث عن « العقل الباطن » والانا الأعلى وهذه ليست في مكان ما من الجسم، فهو نوع من المثالية، سببه لا ميل اصحابه الى المثالية، بل قلة ذات يدهم العلمية في ذلك الوقت. ولعل في ما قدمه بافلوف والمدرسة الروسية والسلوكيون عموماً ، وكذلك التقدم الكبير اليوم في طبوغرافية الدماغ ما سيساعد على تقديم تفسيرات أنضج، تفسيرات طبيعية ـ تجريبية لتفسير سلوكنا بعيداً عن كل فروض ثنائية او غير طبيعية .

ثامناً : الأخلاق نسبية ولكنها ليست نسبية مطلقة :

ا ـ أقوال علماء في النسبية ، وأسباب ضعف القول بالمطلقية :

يقول ادوارد كلودة « ما كان وربما لن يكون هناك مقياس واحد ثابت للصحيح والخطأ وصالح لكل زمان ولجميع الناس » . ويقول ويست مارك : « الطبيعة لا تموننا بأي مقياس بواسطته نحكم على السلوك »(٢٨٦) . ويقول وليم جيمس: « انه لا يمكن ان يكون هناك حق مطلق في الأحكام الخلقية ، كما انه ليس هناك حق مطلق في المسائل الطبيعية حتى ينقرض ذلك النوع الانساني وتنتهي افعاله وتصرفاته »(٢٨٧) . ويقول ديوي : « ان ما يزعمه الناس من ان الاخلاقيات تقتضي مبادىء ثابتة لا تتغير على مر الزمان ومعايير ومقاييس وغايات ثابتة بوصفها انها الحماية الوحيدة الأكيدة التي تصون الأخلاق من الفوضى ـ هذا الزعم لم يعد في استطاعته ان يتجه الآن الى العلم الطبيعي يلتمس منه التأييد ، ولم يعد يتوقع انه يستطيع ان يُبرر على أساس العلم اعفاءه الاخلاقيات من اعتبارات الزمان والمكان ، أي اعفاءها من عملية التغير »(٢٨٨) . ويقول اندريه كريسون: لو ان القائلين بالضمير ـ الفطري ـ اصابوا الحقيقة لما احتيج الى عرض مسألة الأخلاقية على بساط البحث. وجه هذا النقد مونتيني ولوك وبوجنفيل وديدرو « فمنذ بدأ المفكرون رحلاتهم شاهدوا ان الناس في كل العصور وفي جميع الأقطار يستشيرون ضمائرهم ولكنها لا تسمعهم جميعاً لحناً واحداً ، اذ ان ما يظهر عدلاً وخيراً لبعض النفوس المخلصة في عصر خاص لا يظهر عدلاً ولا خيراً لنفوس اخرى هي ايضاً مخلصة ولكنها عاشت في عصر آخر او مكان آخر »(٢٨٩) ، ويلخص كيزنبرغ قضية تطور الاخلاق فيقول : « ان القوانين التي توجد في مجتمعات مختلفة قد تبدو متشابهة ظاهرياً ولكنها تختلف في المعنى والقيمة بين

(٢٨٦)معارف الدين والأخلاق ـ نفس المادة .

(٢٨٧)كتابه : ارادة الاعتقاد ـ السابق ـ ص ٧٩ .

(٢٨٨)جون ديوي : تجديد .. ص ١٩ ـ ٢٠ ، حول نسبية العلوم وعلاقتها بالأخلاق ، انجلز : انتي دوهرنغ ص ١٠٧ ـ ١١٥ .

(٢٨٩)كريسون ج ١ . ص ٢٣ .

مجتمع وآخر، وكذلك فإن المساواة والحرية لا يمكن ان يكون لهما نفس المعنى في المجتمعات المختلفة، واكثر من هذا فإن قوانين او مبادىء الأخلاق لا تقوم بنفسها منفردة عن بقية البيئة الاجتماعية على الرغم من التشابه الظاهري بينها في مجتمع وآخر »(٢٩٠) .

ويناقش هوبهوز المسألة فيقول : كثيراً ما زُعِمَ أن الغاية مثل الخير هي نفسها ، وان التغير هو في الوسائل لتحقيقها ، ولكن المسألة اعمق من هذا فإنه ليس الوسائل وحدها هي التي تتغير بل وكذلك التصورات والأفكار الحقيقية عما هو جيد او رديء ، وكذلك فإن هذه تتأثر بأفكار الانسان السائدة عن مكانته من الطبيعة والقوى التي تحيط به ، فإذا ما رأى الناس ان ما امرت به الآلهة خاطىء ، فإن فكرتهم عن الالهة ستتغير، فهناك علاقة جدلية . ويضرب مثلاً لغلط المقارنات السطحية وتجزئة القيم والأشياء عن محيطها . ان قبائل الدياكس Dayks في بورنو مضيافون ولطفاء حتى ليتصور الانسان انهم نموذج للأخلاق، ولكنه سرعان ما يبدّل رأيه بعد ان يعرف انهم صيادون للرؤوس ويزاولون عمليات الثأر. وهكذا غالباً ما تظهر المقارنة الواعية ان ما يبدو لأول نظرة في مجتمع ما انه نفس الأفكار والمؤسسات في مجتمع آخر هو في الواقع شيء آخر وله معنى مختلف(٢٩١) . ويقول بوليتزر : « .. وكذلك فإن الأفكار الأخلاقية هي انعكاس للعلاقات الاجتماعية الموضوعية وللتطبيق العملي الاجتماعي . يرى المثاليون في الأخلاق مجموعة من المبادىء الخالدة المستقلة عن الظروف الخارجية ... يفرضها علينا « الضمير » المعصوم من الخطأ . ولكن يكفي ان نعلم ان الوصية القائلة « لن تقتل قط » لم توجد وتصبح ذات مغزى إلا بعد ان ظهرت الملكية الخاصة(٢٩٢) .

ان هذه الأقوال وما تقدم، ينتهي الي ان الأخلاق نسبية، وهو امر شائع اليوم، ولقد ساعدت ظروف العصر منذ قرون على هذا الشيوع. وقد عالج المفكرون الغربيون اسباب هذا التحول من فكرة الالهي والمطلق، الى فكرة الاجتماعي والنسبي. وبعض معالجاتهم فيها جرأة كاسحة ، وما زال معظمنا يجهل حقيقة الهجوم الذي تعرض له الفكر القديم واليهودي ـ المسيحي، على يد الانسكلوبيديين ، والماديين ، والتطوريين ، واخص بالذكر لامستري وديدرو ودولباخ واشياعهم، وكذلك لوك وهوبز، و سبينوزا نفسه الى جانب كانت وبسكال والانسكلوبيديين الآخرين . ومهما تكن قيمة هذا الهجوم، ورأينا فيه ، فإن ما هو ذو دلالة في مجال بحثنا عن « المطلق وأسباب ضعف حجته اليوم » هو ان فكر هؤلاء الناقدين اثر ، وهكذا ظهر عديد المدارس الفلسفية والفكرية، ينطلق من ارضية هؤلاء

---

(٢٩٠) كينز نبرغ في مقدمته لكتاب هوبهوز ـ السابق ـ ص (٨٧) .

(٢٩١) هوبهوز . قسم اول . فصل اول ص ١٩ ـ ٣٠ .

(٢٩٢) بوليتزر ج ١ ص ٣٤٥ ، واقدم منه : انجلز : انتي دوهرنغ ص ١١٤ ـ ١١٥ .

النـاقدين ، مبشـرة بفكر جـديد اجتمـاعي ، ارضي ، نسبي . وقد لخص كـريسون هـذه الأسباب ، وهذا الهجوم . ونحن نذكـر ما قـاله ، لنتعرف عـلى حقيقة ظاهـرة التحول من المطلقية الى النسبية بكل ابعادها الدينيـة والفلسفية والاجتمـاعية والعلميـة، تاركـين لمن تعنيهم فكرة المطلقية ، والأفكار المنقودة ، مهمة الدفاع والرد على هؤلاء . وهي مهمة ليست بالسهلة فقد استمر النقد للفكر القديم ومؤسساته ورجاله وأدبياته ، وسواها قروناً عديدة، بدأت في الواقع مع بورنو وسواه، وبـدأت منذ عصر النهضـة واشتدت وبلغت ذروتهـا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر،ثم اتخذت صورة فلسفات لا دينية تتمثل في الفلسفة الماركسية والوجـودية والوضعيـة المنطقيـة ، والبراجمـاتزم ، عـلى الرغم من ان المدارس الأخيرة تترك مجالاً للإيمان، ولكنها في اسسها تنطلق من منطلق نسبي، مادي، تجريبي او تحليلي ونحن لن نتعرض لما يخص الموقف من الاسلام ورجال الدين الاسلامي، ان الفكر الغربي هو حامل راية النقد والنسبية والتيارات المماثلة ، ولذا فإن عنايتنا تنصب عليه بلسان اصحابه انفسهم .

يقدم كريسون الاسباب الأربعة التالية(٢٩٣) : ننقلها بـاختصار وبـدون اضافـة من عندنا .

١ ـ تناقض نصوص الدين المسيحي واليهودي : قبل القرن السابع عشر سُلِّم بشيئين :

أ ـ ان الكتب المقدسة على اختلافها صحيحة .

ب ـ حماية الله لهذه النصوص وتفاصيلها .

وفي القرن السابع عشر ثارت شكوك مؤداها ان نصوص العهد القديم يجب ان تدرس على نمط ما تدرس به الأسانيد التأريخية ، كما يوجد في كتاب اسبينوزا (الرسالة اللاهوتية السياسية) التي نشرت سنة ١٦٧٠ ، فاعتبرت خلاصة الكفر . حيث يوضح ان الالهي في العهد القديم هو بيان الشريعة الأخلاقية، اما في الأمور المتعلقة بالطبيعـة وعلومها ، مثـل خلق العالم في ستة ايام ، او القصص، مثل قصة شمشون ، وصعود ايليا الى السماء على عربة من نار، وان يوشع اوقف الشمس،فهي امور لا يمكن ان تؤخذ مأخذاً تأريخياً(١٢٩٣) . ويبين ان نصوص العهد القديم متضاربة وغامضة، وكثيراً منها تـافه المعـاني، ولا يمكن استخلاص عقيدة فلسفية موحدة فيه . ويوضح انها أي النصوص ليست من كلام موسى او من نسبت اليهم من انبياء بل الفت في اوقات متباعدة بعده، وحتى اشعـار التوراة لتتكلم

---

(٢٩٣)انظر حول التفاصيل لكل من هؤلاء ، كتاب كريسّون : تيارات ، وفولفغن ـ فلسفة الأنوار ـ المشار اليها سابقا ـ نفس المواضع .

(١٢٩٣)كذلك نجد كثيراً من هذه الآراء موضحة في كتاب ج . بيوري ـ حرية الفكر . (الترجمة العربية) القاهرة ، بمقدمة احمد امين (بلا تاريخ) الكتاب كله .

احياناً عن موسى بضمير الغائب، كما ان سفر التثنية يحوي قصة موت موسى ورثائه »[٢٩٤] .

٢ ـ **تناقض الفلسفة المشيدة على الدين** : قبل القرن السابع عشر كانت هذه الفلسفة تفترض (او تقوم على أساس) وجود اله رحيم منظِّم « خيِّر » . ولكن على يد الانسكلوبيديين وسواهم قوي الاتجاه المؤكد على ان الشر يفشو في هذا العالم : شر جسماني كالمشوهين ، وشر فيزيقي كالآلام ، وشر خلقي كالخطيئة والاجرام . والأرض أشبه شيء بمقبرة فسيحة الارجاء تعيش فيها الانواع بعضها على بعض. والصراع قائم بين الموجودات يبيد بعضها الآخر، فأين العناية الإلٓهية ؟ تجيب المسيحية واليهودية بفكرة خطيئة آدم ! ولكن هل الحيوان المتألم كالكلب هو الآخر قد أخطأ جده الأول ؟ يقول باسكال « انه ليبدو ابعد ما يكون عن العقل ان يعاقب انسان من اجل خطيئة اقترفها احد اسلافه منذ اربعة الاف سنة »[٢٩٥] . ثم كيف تصح معاقبة الإنسان ومسؤوليته اذا لم يكن حراً ؟ ولكن كيف يمكن التوفيق بين الحرية الإنسانية وبين العلم الالهي الأزلي المحيط بما كان وما سيكون ؟ ومن الذي اعطى آدم طبيعته التي جعلت من المحتوم وقوع الخطيئة عنه وفقاً لعلم الله الأزلي؟ وكيف يُعذَرُ إلٓه خلق عالماً كله آلام واخياره قلّة ؟ لقد دارت منذ القرن السابع عشر مجادلات حول عناية الله والشر وعلاقة الله به ، على النمط الذي اثاره ابيقور : « وكان ابيقور يصور صعوبة التأويل الديني لمشكلة الشر على النحو الآتي : (ان الله اما انه يريد ان يمحو الشر ولا يستطيع ، او انه يستطيع ولكنه لا يفعل، او انه لا يريد ولا يستطيع ، او انه يستطيع ويريد في نفس الوقت) . (فالفروض الثلاثة الأولى غير مقبولة اذا كان إلٓه بمعنى الكلمة، وعلى هذا فلا يبقى سوى الفرض الأخير ، فإذا كان يستطيع ازالة الشر ويريد ازالته فلماذا بقي الشر ... ! . يستخلص من ذلك كله انه لا يوجد إلٓه ... اذا كان المقصود بهذا الاسم وجود مدبِّر لهذه الدنيا »[٢٩٦] .

وقد شكك في العناية الالهية كثيرون، منهم اسبينوزا وأتباع لامتري واتباع ديدرو

---

(٢٩٤) كريسون ج ١ . ملخص ص ١٢٢ ـ ١٣١ . وانظر كتاب سبينوزا : رسالة في اللاهوت والسياسة ترجمة د. حسن حنفي القاهرة ١٩٧١ . الفصول من الأول ـ الثالث عشر .

(٢٩٥) ملخص كريسون ج ١ ص ١٣٣ ، واذا بدت هذه الانتقادات مثيرة وهدامة لمعظم القراء منا ، فإن كتاباً مثل كتاب بيوري المشار اليه يبين ان هذه المناقشات واعنف منها كانت مودة المفكرين طيلة القرون الثامن والتاسع عشر ، وبشكل ما زلنا نحن الباحثين نتحرج في ذكره ، مع اننا نذكره مؤرخين على سبيل السياق ضمن تسجيلنا لتطور الفكر الاوروبي ورأيه في المشكلات التي تطرق لها . ومن هنا يبدو مقدار البون بين واقع تطورنا الفكري وما وصل اليه في الغرب . ونجد تفصيلات او تكراراً لهذه الانتقادات في كتاب كريسون الآخر ـ تيارات الفكر الفلسفي ... المشار اليه سابقاً ، في كلامه عن بسكال وفلاسفة التنوير وماديي القرن الثامن عشر ، وعموماً عن معالجة الفلاسفة والمفكرين الذين استأنسنا بآرائهم هنا .

(٢٩٦) بيوري . ص ٣٦ .

وشيعة دولباخ . واذا كان اسبينوزا جعل الله فاعلاً بالطبع ، كما ان خواص المثلث هي له بطبعه ، واذا كان الله عند اسبينوزا لا يفعل لأية غاية، لأنه ليس يشتهي وليس بمحتاج ، فإن الانسكلوبيديين مثل دولباخ ذهبوا الى حد انكار اسم الله التقليدي، أي كما تصوره الأديان . يقول الأخير : « ان عقيدة الله المأثورة نسيج من التناقضات . ان فكرة الله هي الضلالة المشتركة للنوع الانساني . أي اله طيب ذلك الذي يحتدم غضباً بلا انقطاع ؟ الاله التام القدرة وهو ابد الدهر لا يستطيع تنجيز ما يرسم من مقاصد ؟ الاله الذي يحب النظام وهو ابد الدهر لا يستطيع ان يمسك بزمامه ؟ الاله العادل الذي يرضى لعباده الأبرياء ان يكابدوا مظالم لا تنقطع ... »[٢٩٧] . ونفس الاتجاه حول حرية الارادة : يرى اسبينوزا ودولباخ ان الانسان ليس دولة داخل دولة الكون، ولا هو مركزه ، الإنسان نتيجة ومنفعل ومجبول تحيط به مؤثرات غريزية واحوال بيئية وطبيعية خارجية .

كذلك هاجم دولباخ وسواه فكرة خلود الروح والعالم الآخر، ووجدوا فيها شؤماً ، لأنها ادت الى اهمال الانسان لاصلاح هذا العالم .

ثم كيف يمكن ان نتصور العقوبة والمثوبة في العالم الآخر اذا لم يكن عندنا تذكر لما فعلناه ؟ والذاكرة لا تقوم بدون جسم ؟ (من الواضح ان هذه الحجة غير مفيدة مع الأديان التي تقول بحشر الانسان جسداً وروحاً بعد الموت)[٢٩٨] . ونفس الشيء يقال عن مسألة الضمير : أهو حقا في داخلنا ، وفطري ؟ « منذ القرن السابع عشر اخذ جون لوك متبعاً طريق مونتيني يسجل بفضول ضروب الاختلاف بين الضمائر حسبما كانت تكشف عن غوامضها قصص السائحين وتقارير البعوث التبشيرية » . وأخذ الناس في القرن الثامن عشر يقرأون رسائل سياحات كوك بوجنفيل عن البدائيين الامريكيين وسكان الاوقيانوس، وكذلك كتاب ديدرو « تكملة رحلة بوجنفيل » . ويعلق ديدرو بعد ان يذكر كيف ان جزر تايتي لا يستشعر اهلها الخجل عندما يأتون العمل الجنسي امام الجماعة التي ترشده الى ما ينبغي ان يعمل : « اذا كان الله يوحي الى الناس ما هو خير وما هو شر عن طريق صوت الضمير، فلماذا يوحي الى بعض الناس بأن نوعاً من السلوك أمرٌ واجب ، والى آخرين بأنه من قبيل المباح والى سواهم بأنه اثم ؟ . وقد انتهت معالجات « كانت » الى ان العقل البشري لا يوصل الى الايمان ، والى استحالة التسليم بالدليل على مقولات الفلسفة اللاهوتية ، وهذه هي النتيجة التي وصل اليها الانسكلوبيديون ايضاً ، وهي انه مستحيل ان توضع موضع الثقة تلك الأدلة الكلاسيكية التي تدعي انها قد برهنت على وجود الله وعلى خلود الروح وعلى حرية الارادة، وعلى الطابع الالهي في الضمير، ومستحيل بالتالي اذا اريد

(٢٩٧) كريسون ج ١ . ص ١٣٨ . وانظر عن ارائهم في ما تقدم من كتب عند ذكرهم وذكر الاشتراكيين الخياليين خصوصاً حاشية (٥٠) وحاشية (٥٨) .

(٢٩٨)ما بين قوسين من عندي .

اعطاء الاخلاق قاعدة ثابتة ان يعتمد على القاعدة اليهودية ـ المسيحية ، بل انه لا توجد قاعدة عامة للأخلاق(٢٩٩) .

ولنا تعليق على هذا الذي يقوله هؤلاء كما لخصه عنهم كريسون وبيوري ، وكما لا بد يعرفه اي قارىء مطلع على الفلسفة القديمة الحديثة والمعاصرة . وهو انه ما من حجة اثارها هؤلاء او نقد، أو سؤال في ما يتعلق بالله والشر وحرية الانسان والعالم الآخر، إلا وله اجوبة، وليس فقط جواب واحد. ان الفلسفة المؤمنة والفلسفة اللاهوتية المستندة على الأديان الكبرى الثلاثة : اليهودية وبعدها المسيحية ، وبعدهما الاسلام ، وقبل ذلك منذ افلاطون ، ان لم نذكر الفكر الهندي والشرقي قبل الميلاد بقرون، وحتى اليوم، لم تقف ساكتة ساكنة امام هذه الهجمات . فقد اثيرت هذه المشاكل سواء ما يتعلق بحرية الانسان وعلاقة عمله بعلم الله وتقديره وقدرته الأزلية ، او ما يتعلق بوجود الشر وعلاقة الله به ، او ما يتعلق بخلود الروح وحدها او مع الجسم ، وكذلك ما يخص النصوص الدينية وتأويلاتها ، اقول اثيرت بشكل تفصيلي، لدى الفلاسفة اليهود (،فيلون مثلاً) ، ثم عند الفلاسفة المسيحيين والمسلمين . ويمكننا الاشارة الى عشرات بل مئات الكتب التي تثير هذه الاعتراضات او بعضاً منها مع الأجوبة عليها، بل ان بعض اللاهوتيين حاول احراج العقل دفاعاً عن الإيمان التقليدي، كما فعل الغزالي في « تهافت الفلاسفة » . ويجد القارىء في كتابات توما الأكويني خصوصاً كتابيه : « الخلاصة اللاهوتية » و« الخلاصة ضد الأمم » اوسع تفصيل للمشاكل والاعتراضات مع الرد عليها ، كمشكلة القول بوجود الله وصفاته ، وحرية الانسان ، وخلود الروح .. الخ ، حتى انه ذكر فيها عشرة آلاف اعتراض، مع رده عليها ، دفاعاً عن العقائد الدينية .

انني اسوق هذا لكي استخلص :

١ ـ انه بجانب هذا الفكر الهادم الناقد الرافض للأديان، اولتصوراتها اللاهوتية ، كان يوجد خط آخر معاكس، مدافع عنها، ومهاجم للفكر الذي يشيعه هؤلاء ، وبقدر ما يتعلق الأمر بنا حديثاً، نجد انه ابتداء بالأفغاني ومحمد عبده في العصور الحديثة، استمر موقف الدفاع والهجوم، فقد الف جمال الدين الأفغاني كتاباً في الرد على الدهرية، والف محمد عبده « رسالة التوحيد » خصوصاً ، للغرض نفسه وتوالت بعد ذلك « الدفوع » .

٢ ـ انه برغم وجود هذا الدفاع الديني الممتد من اوغسطين او فيلون او افلاطون عبوراً بالمعتزلة والفلاسفة المسلمين والمسيحيين ، وخصوصاً الغزالي والأكويني ، يبدو ان المهاجمين للفكر الديني واللاهوتي كانوا غير ملتفتين ، او غير مقتنعين بهذا الدفاع الديني . وثالثاً : ان هذا الفكر المهاجم وبصرف النظر عن صحته او غلطه ، قد عمل واثر على خلق

---

(٢٩٩) كريسون ج ١ . ص ١٤٤ ـ ١٥٢ .

ارضية ، لا تتلاءم مع « المثالية » و« المطلقية » او القول « بالمطلق » ومن ثم انطلقت منها معظم التيارات الفلسفية المعاصرة ، ونكتفي بهذا لأن الخوض في التفاصيل وبيان اراء الطرفين يقتضي كتابة تاريخ الدين والفلسفة والعلم منذ بدأت حتى اليوم .

والآن نعود الى كريسون :

٣ - تقدم الأبحاث الاجتماعية :

كانت الفكرة السائدة قبل القرن السابع عشر ان الأخلاق ذات اصل الهي ، ولكن هوبهز وسواه والدراسات الاجتماعية، ومقارنة الشعوب ابانت انها ذات اصل اجتماعي . وسواء حدث اجتماع البشر بعد فترة انفراد، أو وجدوا مجتمعين ، فإن الأخلاق نشأت بين الجماعة . وكان يعتقد ان هدفها الخوف من الله ، فإذا هي حسب هذه الدراسات قابلة للاعتبار والتقدير على أساس ما فيها من منفعة للجماعة(٣٠٠) .

٤ - سلوك رجال الكنيسة :

في ما مضى عرضنا ثلاثة اسباب: قلة ثقة في ناحية التعاليم الدينية المأثورة، وقلة ثقة في الناحية الفلسفية الميتافيزيقية ذات الطابع الديني، وتقرير للطابع الاجتماعي للأخلاق . ذلك ما عرَّض للخطر في نظر مفكري القرنين السابع والثامن عشر قواعد الأخلاق الدينية . بيد ان المفكرين من هذا النوع كانوا اذ ذاك قليلين ، انهم لا يؤثرون في الجمهور إلا بعد ان يصير من الأهلية بحيث يفهم اقوالهم . اما الذي يستهوي الجمهور فهو سلوك رجال الكنيسة ، والشناعات وخير من عبر عن شناعاتهم وفضحها وابان التناقضات في تصرفاتهم من جنسينست وجزويت وسواهم كتاب بسكال « الخواطر »(٣٠١) .

ب) نسبية الأخلاق ليست مطلقة

هذه هي الأسباب التي يذكرها كريسون ، ونضيف ان « نظرية التطور » والكشوف العلمية أثرت اكبر الاثر . ومن نتيجة هذا كله حلَّت النسبية مكان « المطلقية » على ان هذه النسبية ليست مطلقة . فمنذ قام ويست مارك واخرون بتوضيح تطور الأخلاق وقبل ذلك عند بعض الأنثروبوليجيين، نشأ زعم سمي في ما بعد «بالنسبية الحضارية» مفاده انه ليس بالامكان تقرير أن واحداً من انماط التفكير او العمل هو خير من الآخر، وان القيم المعبر عنها في اية حضارة يجب أن تفهم وتقيَّم على أساس الطريقة التي ينظر بها الى الأشياء اناس تلك الحضارة. وعليه فليس بالإمكان الحكم على ان تعدد الزوجات او الأزواج في مجتمع ما هو احسن او أسوأ من الزواج الاحادي المتكافىء في مجتمع آخر. ومعنى ذلك - في رأينا - انكار هذه النسبية الحضارية للتطور نفسه ، وعدم القدرة على تحديد الخط الذي

---

(٣٠٠) كذلك ص ١٥٧ .

(٣٠١)كذلك .

سيسير نحوه وفيه المجتمع البشري من مرحلة معلومة وموجـودة عندنـا(٣٠٢) . وقد عبر هيرسكوفتش عن هذه النسبية الحضارية بقوله : ان احكامنا تقوم على التجربة والتجربة تفسر من قبل كل فرد وفقاً لأنماط حضارته(٣٠٣) .

ونلاحظ مع ردفيلد وبقية التطوريين المؤمنين بفكرة التقدم انه مع صحة القول بأن كل انسان يطلق احكامه وفقاً لخبرته التي نما عليها وادركها ـ إلا انه وهذا هو المهم ـ يمكن ان ادعي انه ثمة أسس بموجبها يستطيع الانسان ان يفضِّل فكرة ما او عملاً ما على فكرة او عمل آخر كما برهن اليزوفيغاس(٣٠٤) . وقد اوضح الأخير انه من الممكن اجراء مقارنة تفصيلية بالأحسن والاسوأ بين قيم ومؤسسات وخدمات الحضارات، طالما انه يمكن اعطاء احكام تقييمية داخل المجتمع الواحد بين الأفراد .

يكفينـا ان ننظر الى حقـوق الانسان ، الى فكـرة الحريـة ، العدالة ، عبـر العصور ليتضح لنا انه من خلال اختلاف معاني هذه الحقوق وحدودها عبر المجتمعات ومن خلال نسبيتها هنا وهناك يوجد او يتكون خط تقدمي يوضّح نمو العدالة واتساعها افقياً وعمودياً كما اوضحنا في ما سبق. ومعنى ذلك ان مفهوم العدالة ينمو ويتسع ويتحسّن، وليس(٣٠٥) من معنى للتقدم غير هذا، سيطرة الانسان على الطبيعة، تقدم المعرفة البشرية، التحسن في المأكل والملبس والسكن والمـواصلات، في القضـاء على الأمـراض، في تلافي بعض كـوارث الطبيعـة ، والمجاعـات والنكبات الاجتمـاعية، في فهمـه للآخرين، في الغـاء بعض مظاهـر الاستغلال والعبودية بشكلها المكشوف والمعترف بـه حتى قانـونياً انـذاك . لنأخـذ نظام الزواج مثلاً، نجد ان بعض المؤسسات توجد في مـراحل عـديدة الى ان تصـل الى مرحلة النضـج، وبعدها تبدأ بالقلة حتى تختفي، مثال ذلك تعدد الزوجات Polygamy فهـو صفة لجميع الشعوب منذ مرحلة معينة في الأزمنة القديمة، واستمر صفة لجميع الشعوب التي هي متأخرة حضارياً عن مستوى الحضارة الغربية . في هذه الشعوب نجـد ان العرف الذي يجيز هذا التعدد اكثر سيادة من العرف الذي يمنعه . ومع ذلك تـوجد بـين هذه الأقـوام جماعات يقل عندهم التعدد. وفي بعضها نجده قد استبدل بتعدد الأزواج Polyandry . كما يوجد بينها عدة اجناس تأخذ بنظام الزواج الواحد Monogamous وعند الشعـوب الجد

---

(٣٠٢)هذا العجز عن تحديد المسار يتضح في كلام كريسون في رده على « تطورية » و« تفـاؤلية » سبنسر ج ٢ . ص ١١٧ فما بعد .

(٣٠٣)عن ردفيلد ـ كتابه السابق ـ ص ١٤٨ ، والمؤلف يشير الى كتاب هيرسكوفتش :

Man and his Works, New York, 1948. P.P. 61-78.

(٣٠٤) ردفيلد ـ كتابه السابق ـ ص ١٤٨ . واشارة المؤلف الى كتاب اليزوفيغاس :

The Moral Life and The Ethical Life, Chicago. 1950. PP. 26-46.

(٣٠٥)يقدّم هوبهوز امثلة جيدة على معنى التقدم في المؤسسات ، مثل علاقات الزواج وسواها ج ١ . قسم اول . ص ٢٦ ـ ٣٣ .

متأخرة زمنياً نجد الزواج الأحادي صارماً كما هو في الكاثوليكية .ومع ذلك فإنه في خلال مرحلة الوحشية والبربرية Barbarism ونصف التحضر Semi-Civilization ، نجد ان السماح بتعدد الزوجات هو القاعدة العامة . بينما في الحضارات الأكثر تقدماً يكون الزواج الواحد هو القاعدة . وبعد كل هذا يمكن القول والتعميم بأن اتجاه الحضارة الواطئة هو للسماح به ، واتجاه الحضارة المتقدمة هو لمنع التعدد. ونقول بعد هذا بأن تعدد الزوجات هو الصفة المميزة للشعوب التي هي فوق مستوى الشعوب البدائية جداً في الحضارة، وتحت مستوى الحضارات المتقدمة(٣٠٦) .

وان خير مثل يمكن ان يقدم لفكرة نسبية القيم والحقوق وانها نتاج تأريخي صاعد، له اسبابه وظروفه، وليس هو نتيجة للتفكير المجرد مثال « المساواة » وتطور معانيها ، الذي يقدمه انجلز مطولاً في كتابه « ضد دوهرنغ » ان أهمية هذا المثال هي انه لا يؤكد تطورية « القيمة » و« الحقوق » و« المعاني الأخلاقية فحسب » بل يثبت نسبتها ، وان هذه النسبية تتسع افقياً وعمودياً ، ثم انه يهيء من خلال معالجته لأسباب التحولات، إنها أي التحولات ليست عفوية بل مرتبطة بالأوضاع الاقتصادية ـ الاجتماعية ، بالتأريخ نفسه . وفي ما يلي اقتبس معظم ما كتبه انجلز : يقول : « قبل ان تستطيع تلك الفكرة الأصلية عن المساواة النسبية ان تؤدي الى الاستنتاج بأنه يحق ان يكون لجميع الناس حقوق متساوية في الدولة وفي المجتمع، وحتى قبل ان يمكن لهذا الاستنتاج ان يتراءى امراً طبيعياً وبدهياً ، فإنه لم يكن بد من انقضاء آلاف السنين ـ وقد انقضت فعلاً. وفي الجماعات الأكثر قدماً ، الجماعات البدائية، كانت المساواة في الحقوق تطبق على الأكثر على اعضاء الجماعية، وكان النساء والعبيد والغرباء مستبعدين عن هذه بصورة مفروغ منها . ولقد كانت ضروب التفاوت بين الناس عند الاغريق والرومان ذات اهمية اعظم بما لا يقاس من اية مساواة كانت . ومما لا ريب فيه انه كان يتراءى للقدماء من الجنون بمكان عظيم ان يكون للاغريق والبرابرة، والأحرار والعبيد، والمواطنين والاغراب، والمواطنين الرومان والرعايا الرومانيين ، (كي تستخدم عبارة جامعة) ، حق في وضع سياسي متساو . ولقد تلاشت سائر هذه الفوارق بصورة تدريجية في ظل الامبراطورية الرومانية ، باستثناء الفارق بين الأحرار والعبيد، وبهذه الطريقة نشأت، بالنسبة الى الأحرار على الأقل، تلك المساواة القائمة بين الأفراد الخاصين والتي تطور القانون الروماني على أساسها ... لكنه بقدر ما استمر التضاد بين الأحرار والعبيد، فإنه ما كان يمكن ان تطرح على بساط البحث مسألة استخراج نتائج شرعية انطلاقاً من المساواة العامة للجنس البشري... ولم تكن المسيحية تعرف إلا نقطة واحدة يتساوى فيها البشر جميعاً ، ألا وهي انهم ولدوا جميعاً متساوين في

---

(٣٠٦)هوبهوز قسم اول. فصل اول. ص ٣٣ .

الخطيئة الجدية ... وان آثار الملكية الجماعية ... في المراحل الأولى من الديانة الجديدة يمكن عزوها الى التضامن بين المنبوذين بالأحرى منها الى افكار حقيقية واعية عن المساواة . ولم يمض وقت قصير جداً حتى جاء التفريق بين الكهنة والعامة يضع حداً حتى لهذه المساواة المسيحية البدائية . وان اجتياح اوروبا الغربية من قبل الجرمان قد الغى لقرون عديدة سائر الأفكار عن المساواة ، وذلك من جراء القيام التدريجي لمثل ذلك التراتب الاجتماعي والسياسي المعقد الذي لم يسبق له مثيل من قبله بيد ان هذا الغزو قد جرف في الوقت ذاته اوروبا الغربية والوسطى في مجرى التطور التأريخي ، وخلق للمرة الأولى منطقة ثقافية متراصة ، كما خلق ضمن هذه المنطقة للمرة الأولى ايضا ، جملة من الدول التي تغلب السيادة القومية فيها والتي تمارس تأثيراً متبادلاً على بعضها بعضاً وتكبح جماح بعضها البعض بصورة متبادلة . وهكذا فقد هيأ التربة التي امكن الحديث فوقها وحدها ، وفي وقت لاحق، عن وضع متساو للبشر او عن حقوق الإنسان . وكذلك طورت العصور الاقطاعية في احشائها الطبقة التي سيقدر لها ، في سياق التطور اللاحق ان تحمل راية المطلب الحديث للمساواة ، اعني البرجوازية . ان البورجوازية التي كانت في الأصل طبقة اقطاعية قد طورت الصناعة التي تتفوق فيها الحرفة اليدوية ومبادلة السلع ضمن المجتمع الاقطاعي حتى مستوى مرتفع نسبياً ، حين فتحت امامها في نهاية القرن الخامس عشر الاكتشافات البحرية الكبرى مستقبلاً جديداً اعرض مدى ... التجارة ما وراء حدود اوروبا ... حتى امريكا والهند... وغمر الذهب والفضة الاميركيان اوروبا وشقا طريقهما كعنصر مفتت في جميع ثغرات شقوق مسام المجتمع الاقطاعي. وما عاد في مقدور الصناعة الحرفية اليدوية ان تكفي الطلب المتعاظم، فاستعيض عنها بالمانيفاكتورة في الصناعة الرئيسية للبلدان الأكثر تقدماً . بيد ان هذه الثورة الجبارة في شروط حياة المجتمع الاقتصادية لم يعقبها على أية حال أي تبدل مواقف فوري في بنيته السياسية . لقد ظل هذا النظام السياسي اقطاعياً ، في حين كان المجتمع يتحول الى البورجوازية اكثر فأكثر ، ان التجارة ... الدولية ... العالمية ، تتطلب، مالكين احراراً للسلع لا يقيد شيء حركاتهم ، وهم على هذا الأساس يتمتعون بحقوق متساوية، فيستطيعون ان يتبادلوا بضائعهم على اساس قوانين هي متساوية بالنسبة اليهم جميعاً ، على الأقل في كل مكان على حدة. ان الانتقال من الحرفة اليدوية الى المانيفاكتورة يفترض وجود عدد من العمال الأحرار ـ الأحرار من جهة واحدة من قيود النقابة الحرفية، والأحرار من جهة ثانية من الوسائط التي يمكنهم بواسطتها ان يستخدموا هم انفسهم قوتهم على العمل ـ عمال يستطيعون ان يتعاقدوا مع الصناعي من اجل تأجير قوة عملهم ، وبالتالي فإنهم يملكون ، بوصفهم فرقاء في العقد، حقوقاً متساوية لحقوقه . واخيراً فإن المساواة والقيمة المتساوية للعمل الانساني، لأنه وبقدر ما هو عمل انساني على العموم، قد وجدت صيغتها غير الواعية ، لكنها الصيغة

الأشد وضوحاً وجلاء ، في قانون القيمة الخاص بالاقتصاد السياسي البورجوازي الحديث، هذا القانون الذي ينص على ان قيمة اية بضاعة تقاس بما يتجسد فيها من العمل الضروري اجتماعياً . ومهما يكن من امر ، فحيث استلزمت العلاقات الاقتصادية الحرية والمساواة في الحقوق، فقد عارضها النظام السياسي لدى كل خطوة بالقيود النقابية والامتيازات الخاصة . ان الامتيازات المحلية ، والرسوم الجمركية التفاضلية ، والقوانين الاستثنائية من مختلف الأنواع ، لم تسيء الى تجارة الأغراب والناس المقيمين في المستعمرات فحسب، بل كثيراً ما أصابت برذاذها مقولات كاملة من السكان الوطنيين للبلد صاحب العلاقة . ففي كل مكان ، وبصورة متجددة ابداً ، كانت امتيازات النقابات الحرفية تعترض سبيل تطور المانيفاكتورة. ولم تكن الطريق في أي مكان خالية من العقبات والفرص متساوية امام المتنافسين البورجوازيين ـ ومع ذلك فقد كان تحقيق هذا الأمر هو المطلب الأولي والأشد الحاحاً . ولقد كان مقدراً لمطلب التحرر من القيود الاقطاعية واقامة المساواة في الحقوق والغاء التفاوتات الطبقية ان يتخذ عاجلاً ابعاداً اوسع ، ما دام التقدم الاقتصادي للمجتمع قد وضعه في جدول الأعمال . واذا كان هذا المطلب مرفوعاً في مصلحة الصناعة والتجارة، فقد كان من الضرورة بمكان ان تطلب المساواة ذاتها في الحقوق من اجل الجماهير الغفيرة من الفلاحين الذين كانوا مجبرين ، في مختلف درجات العبودية ، منذ الرق الكامل فما فوق، على اعطاء أسيادهم الكرماء القسم الأكبر من وقت عملهم دونما تعويض، وعلى تقديم مكوس أخرى لا تحصى لهم وللدولة فضلا عنهم ، ومن جهة اخرى، فقد كان محتوماً ان يقدم مطلب آخر من اجل الامتيازات الاقطاعية والغاء اعفاء الطبقة النبيلة من الضرائب، والغاء الامتيازات السياسية الخاصة بالمراتب المختلفة . وبما ان الناس لم يعودوا يحيون بعد الآن في امبراطورية عالمية على غرار الامبراطورية الرومانية قديماً ، بل في نظام من الدولة المستقلة التي تتعامل على قدم المساواة والتي هي على وجه التقريب في المستوى ذاته من التطور البورجوازي ، فقد كان امراً مفروغاً منه ان يتخذ مطلب المساواة صفة عامة تتجاوز حدود اية دولة خاصة ، وان ينادى بالحرية والمساواة حقوقاً انسانية . وانه لما يميز الصفة البورجوازية بالخاصة لهذه الحقوق الانسانية ان الدستور الاميركي، وهو اول دستور يعترف بحقوق الانسان ، يدعم في الوقت ذاته عبودية الأجناس الملونة الموجودة في اميركا . ان الامتيازات الطبقية تنبذ ، واما الامتيازات العرقية فتكرس (وقد ترافقت البورجوازية بالبروليتاريا) ولقد كانت المطالب البورجوازية من اجل المساواة تترافق بالطريقة ذاتها بالمطالب البروليتارية من اجل المساواة . ومنذ قدم المطلب البورجوازي الخاص بالغاء الامتيازات الطبقية، ظهر الى جانبه المطلب البروليتاري الخاص بالغاء الطبقات نفسها ـ اولاً في شكل ديني، ميال نحو المسيحية البدائية، ومن بعد مستمداً الدعم من نفس النظريات البورجوازية الداعية للمساواة . ان البروليتاريين قد صدقوا

البورجوازية حرفياً: ينبغي ألا تكون المساواة مجرد مساواة ظاهرية ، ينبغي ألا تطبق على مجال الدولة فحسب، بل ينبغي ان تكون فعلية ايضاً ، ينبغي ان توسع ايضاً بحيث تشمل المجال الاجتماعي والاقتصادي . ومنذ ان وصفت البورجوازية الفرنسية بالخاصة، من الثورة الكبرى فصاعدا ، المساواة المدنية في الصف الأول، فإن البروليتاريا الفرنسية قد تجاوبت باستمرار مع المطلب الخاص بالمساواة الاجتماعية والاقتصادية، واصبحت المساواة صيحة الحرب بالنسبة الى البروليتاريا الفرنسية خاصة ... ان المضمون الفعلي للمطلب البروليتاري الخاص بالمساواة هو المطالبة بالغاء الطبقات ... وهكذا فإن مطلب المساواة ، في شكليه البورجوازي والبروليتاري على حد سواء ، هو نفسه نتاج تاريخي كان خلقه يتطلب شروطاً تاريخية محددة تفترض هي الأخرى، بدورها تاريخاً سابقاً طويلاً . وبالتالي فإن هذا المطلب هو اي شيء ما عدا حقيقة ابدية . واذا كان اليوم امراً مفروغاً منه عند الرأي العام ـ بهذا المعنى او ذاك ـ اذا « كان يتحلى منذ الآن بثبات الوهم الشعبي » على حد تعبير ماركس فليس ذلك بنتيجة حقيقته البدهية ، بل بنتيجة الانتشار العام والتفوق المتصل لافكار القرن الثامن عشر »(٣٠٧) .

ان القول بنسبية احكامنا يجب الا يستعمل لاثبات ان فكرة التقدم نفسها نسبية ، لأن فكرة التقدم ليست حكماً عاماً مطلقاً ، انها مجرد تسجيل واقعي لنمو واقعي، تماما كما يفعل المؤمن بالنسبية الحضارية نفسه حينما يقول عن طفل : انه ينمو وقد اصبح رجلاً. ان القول بالنسبية لا يعني الغاء التعقل. ان قولنا ان وسائط النقل مختلفة في الماضي عنها اليوم لا بد ان يتضمن حكماً بأن احدهما احسن ، نعم انه لا توجد واسطة مطلقة للنقل، ولكن هذا لا يمنع من القول ان ركوب السيارة افضل للانتقال. ففكرة التقدير لا تتعارض مع النسبية الا اذا فرضت النسبية علينا ان ننظر الى سلوك الانسان ومنجزاته المادية والفكرية عبر العصور بأنها مجرد حلقات مفصولة عن بعضها، وان سلوك الانسان مجرد افعال جزئية لا تفيده في تجنب اخطاء سابقة او توسيع خبراته وتصحيحها . ان القول بالحلقات المفصولة هو عكس ما يعلّمنا درس التاريخ،حيث نجد في كل الميادين خطاً صاعداً، حتى ولو كان لولبياً او منفرجاً هنا او هناك ، وهو ما نسميه « التقدم » وهو في الأخلاق واضح في توسع الحكم الأدبي وتصوراتنا الأخلاقية وقيمنا افقياً وعمودياً كما اوضحنا . وباختصار يتكون المطلق من خلال النسبي، لا في الأخلاق فقط بل وفي نظرية المعرفة عموماً .

ولقد اوضحنا في موضوع « نظرية المعرفة » كيف ان المعرفة نسبية ، وفي نفس الوقت هي ليست نسبية مطلقة(٣٠٨) . واحب ان اضيف انه ليس من الضرورة ان يتطابق تقدم الأخلاق مع تقدم المعرفة ، كما لا يجوز النظر اليه كحركة من الأخلاق النسبية الى الأخلاق

(٣٠٧)انتي دوهرنغ ص ١٢٤ ـ ١٢٩ .

(٣٠٨) انظر كتابنا :من الميثولوجيا الى الفلسفة ـ السابق ـ الفصل الثاني كله .

المطلقة . » والأخلاق خلافاً للعلم ، لا تهدف الى معرفة الحقيقة الموضوعية ، بل الى وضع قواعد معينة لسلوك الفرديتطلبها المجتمع في مرحلة من مراحل تطوره . والأخلاق نسبية باعتبارها تعكس شروط الحياة المتبدلة . لكنه في كل عصر، تعتبر الأخلاق التي تدافع عن المستقبل وتعكس مهمات التطور التقدمي للمجتمع هي الأخلاق الحقيقية(١٣٠٨) .

هذه اذاً استمرارية الخط التطوري في الأخلاق، وهذا هومعنى عدم نسبيتها نسبية مطلقة . ولذلك نتساءل : اذا كان الأمر على هذا الحال فهل يعني هذا انه ليس ثمة في الأخلاق حقائق موضوعية ؟ يجيب المؤلفون السابقون : « ان الأخلاق، كشكل من اشكال الوعي الاجتماعي يعكس العلاقات الاقتصادية تبرز بشكل ايديولوجيا ، أي بشكل عنصر من البنيان الفوقي الذي تولده وتخدمه . والى جانب هذا فالوعي الخلقي هو شكل من اشكال معرفة العلاقات الاجتماعية وعنصر معين في الثقافة . والأخلاق تجمع تجربة العلاقات الانسانية وتصممها في شكل قواعد وحدود معينة للسلوك . وفي الأخلاق يوجد عامل معرفي حقيقي موضوعي . وهذا المحتوى الحقيقي الموضوعي للأخلاق الذي تحمله الجماهير الشعبية صانعة التأريخ يترك ويحفظ في سير التطور التأريخي للأخلاق . وعلاوة على ذلك ، فإن الجانب المعرفي في الأخلاق يساعد على تجميع وتوطيد التجربة التأريخية الملموسة لحياة هذه الجماعة او تلك في شروط تأريخية ملموسة . ولهذه التجربة قيمة عابرة إلا انها تبرز كعنصر في معرفة العلاقات الاجتماعية القائمة »(٣٠٩) .

ان هذا التقدم هو نتيجة للحياة البشرية والاجتماعية ولجهود الانسان ، لأخطائه ، لتجمع خبراته ، لصراعه مع الجهل والطبيعة ، ولتكيفه معها ايضاً . وليس التأريخ سلسلة من الزهو والفرح والتقدم بلا تضحية انه ينضح بالعرق والدم والألم ولذلك فنحن نرفض محاولات هيجل وهردر وتوينبي وليون بونشفيك وبردون ودوركهايم وسواهم(٣١٠) ، بمن فيهم القائلون بعصور ذهبية في الماضي السحيق(٣١١) ، لأن هؤلاء جميعاً يحاولون تفسير التقدم تفسيرات ما ورائية ، لا تحل مشاكل النمو والتقدم الفعلية ، ولا تفسرها ، انها على

(٣٠٨ أ)كيلي ص ٤٤٧ .

(٣٠٩)كيلي ص ٤٤٧ ـ ٤٤٨ .

(٣١٠) يمكن للقارىء الاطلاع على آراء هيجل والآخرين في الكتب التالية التي بحوزتنا : بوليتزر ج ١ . ص ٤٣ ، ١٣٣ ـ ٢٣١ ، كورنفورث ص ٦٣ ، ١٦٧ ، كورنو ص ٣٥ ـ ٧٠ ، ٦١ فما بعد ، ٥٥ ـ ٦١ ، وريشنباخ ـ ص ٦٩ . وأحمد محمود صبحي في فلسفة التاريخ ، ليبيا ، وكذلك ويدجيري ، المذاهب الكبرى في التاريخ. من كونفوشيوس الى توينبي ، ترجمة ذوقان قرقوط .بيروت ١٩٧٢ .

(٣١١) مقالنا فكرة التقدم بين الاطار النسبي والمطلق . الفكر الجديد . قسم الفلسفة . العدد الثاني ١٩٦٧ . وكتابنا من الميثولوجيا ـ السابق ـ حول تقويم اكثر اعتدالاً الفصل الثالث . وكذلك عن وجود فكرة العصور في تقويم سومري قدم عند هزيود، خصوصاً الفصل السادس منه .

الضد من ذلك كناية عن العجز وعدم التفسير[٣١٢] .

ومع ان الوضعية المنطقية وبقية المدارس المشابهة لها تدّعي مهاجمة المثالية ، إلا ان المثالية في الواقع وبالنسبة لموضوع التقدم تعتبر اكثر معاصرة وتقدمية من الوضعية « ان المثالية القديمة التي هاجمتها الوضعية ، اعتبرت وجود عملية تطور تقدمية ، حقيقة سياسية من خصائص العالم ، ورأت في الحياة البشرية وفي المجتمع والتاريخ ـ والاشارة هنا وبوضوح الى هيجل، عملية مباشرة تتجه نحو هدف معين وتسترشد بفرض حدد ـ انها اعتبرت كذلك الفكر الانساني او العقل البشري قادراً على النفاذ لحقائق الأشياء الداخلية ، واكتساب المعرفة بالعالم الحقيقي وقوانينه. وكذلك فهي اعتبرت العالم وحدة عضوية ترتبط فيها الأجزاء المختلفة ارتباطاً ضرورياً . على ان الفلسفة الوضعية هاجمت هذه النظرية للعالم في جميع هذه النقاط ... انها ـ أي الوضعية ـ تنكر وجود تطور تقدمي في العالم، أو اي اتجاه او هدف في المجتمع والتاريخ . إنها تنكر قدرتها على معرفة جوهر الأشياء ، وتقصر كل المعرفة الممكنة على الحقائق الخاصة وعلى العلائق بينها ، كما انها تنكر وجود عمليات التغيّر الضرورية والارتباطات اللازمة ، ناظرة للعالم كمجرد مجموعة من الوقائع والأحداث الاقتصادية ، تكون فها جميع العلائق خارجية وكل شيء فيها يحدث بالصدفة »[٣١٣] .

تاسعاً ـ اخلاق المستقبل في المجتمعات البديلة للمجتمع الطبقي ـ الرأسمالي وزوال الإغتراب

في فصل سابق عرضنا للمراحل الخمسة ، مبينين بعد ذلك الاخلاق السائدة في المجتمعات المشاعية البدائية ، والعبودية ، والاقطاع ، والرأسمالية . وقد ارجأنا الكلام عن اخلاقيات المجتمع الاشتراكي، وما بعده . والآن نضع بين يدي القارىء ما يساعده على أن يفهم ابعاد اخلاقياتهما .

لقد رأينا ان الأخلاق نسبية ، وتعرّفنا بتفصيل، على الحقيقة التالية : وهي ان الأخلاق في المجتمعات السابقة، لم تكن عشوائية ، بل كانت نتيجة حتمية لظروف المجتمعات الاقتصادية ـ والاجتماعية . وعرفنا ان رغبات الناس في المحبة والمساواة والحرية والسعادة، كانت تتحدد في محتواها وابعادها من جهة، وفي التطبيق والتحقق من جهة ثانية، بامكاناتهم الحقيقية ، اعني مدى ملاءمتها للظروف والأوضاع المادية والاقتصادية،

---

(٣١٢)جارودي، النظرية ص ٣٢٥ فما بعد . كورنفورث ص ٧٣ ـ ٧٤ ، كونستانتينوف ص ٣٣٠ فما بعد ، ٣٧٤ فما بعد . وبوليتزر ج ١ ص ٣٣١ فما بعد. وجارودي : ماركسية ص ٧٠ ـ ٧٣ . وكيلي ص ٤٤٦ ـ ٤٤٨ .

(٣١٣)كورنفورث ص ١٦٦ ـ ١٦٧ (والموجز ـ ج٣ ص ١٢١ ـ ١٤٩ (فصل ١٧) وص ٣٧٣ ـ ٣٨٥) فصل ٢١ ، وبوليتزر ج ٢ ، ص ١٨٩ ـ ١٩٠ .

والعلاقات الانتاجية والاجتماعية التي يعيشون فيها . ومعنى هذا اننا اذا اردنا ان نرسم او نخطط لمستقبل الأخلاق، ومعانيها ، في المستقبل، فإن هذا التخطيط يجب : اولاً : ألا يكون خيالياً ، ومن نوع التمني. بل على أساس الظروف الموضوعية، وامكاناتها في المستقبل، ظروف الانتاج، والعلاقات الانتاجية ونوعها .. الخ ، مما اصبح معروفا لدى القارىء . كما انه لن يكون حديثاً عن مجتمع لا سمات له وخارجاً عن المجتمع الاشتراكي ـ اللاطبقي ـ ، فإن وجود مجتمع لن يكون رأسمالياً او طبقياً من جهة ، ولا هو اشتراكي غير طبقي من جهة ثانية ، فرض لا نعرفه ولا يدل شيء عليه . ولذلك فإننا سنتحدث عن اخلاقيات المجتمع الاشتراكي وما بعده .

ثانياً : ان يراعى التمييز بين مرحلتين ، مرحلة البناء الاشتراكي، اذ سيكون لهذه الفترة، طالت ام قصرت ـ اخلاقياتها ، ثم مرحلة البناء ما بعد الاشتراكي، وسيكون لها اخلاقياتها ايضاً . وستكمل هذه تلك . ويلوح لي ان موضوع العدالة او المساواة هي الحجر الأساس في اعطاء الخصائص المميزة ، والعلامة الفارقة، لأخلاق كل فترة، طبقية كانت ام غير طبقية . ولذلك نبدأ بهما .

لقد رأينا انه في المجتمعات الطبقية الثلاثة : العبودي والاقطاعي والرأسمالي ، يوجد تفاوت ، بحيث ان من ينتج يكاد لا يأكل ، ولا يحظى بشيء ، بينما من لا ينتج، يأكل ويكاد يحظى بكل شيء . ويترتب على هذا جملة معقدة ومتسلسلة من الحرمانات والقهر بالنسبة للأولين ، وجملة من المغانم والامتيازات والتسلط بالنسبة للآخرين . فليس نتيجة هذا التفاوت في الملكية للانتاج ، ووسائله ، الفقر والمرض فقط، بل والحرمان الثقافي، والانسلاخ الكامل من « انسانية » الفرد و« حقوقه » في الحياة ، وفي القول وفي اتخاذ القرارات ، بل وفي اتخاذ اسرة الخ ، كما سبق واوضحنا عن أوضاع الناس في المجتمعات الثلاثة . ويرتبط بهذا ان قيم « الشرف » و« الحق » و« الصدق » وجميع الفضائل الأخرى في تلك المجتمعات الطبيعية ، تبدو باهتة ، ويضطر المستغلون مراراً تحت دوافع القهر المادي والاجتماعي ودوافع أخرى الى تجاوزها او تناسيها او اللف عليها ، او تكييفها وتبرير تجاوزهم لها . وكانت سيطرة مالكي العبيد، أو الاقطاعيين او الرأسماليين على المستغلين ، بامتلاكهم للأرض وللمعامل ولوسائل الانتاج المتنوعة ، تعطيهم سيطرة قانونية ، وسياسية ، وامتيازات اجتماعية ، ولذلك فإن الدولة والمؤسسات، والمحاكم ، والبرلمانات ، والمجالس البلدية ، والتعليم ، وقوى الأمن ، والجيش ، بل والقواعد الأخلاقية وبعض المؤسسات الدينية ، في فترات تفسخها ، توجد في ظل هذه المجتمعات الثلاثة لتكريس التمايز ، وزيادة الاستغلال وابقائه . وهكذا ففي الحقوق والواجبات ، ومستوى الحياة المادي ، والأخلاقيات يظهر ان حجر الأساس هو ـ العمل ومردوده ، من يملك وسائل الانتاج ، وكيفية التوزيع ، سيقول الاخلاقيون المثاليون : كيف يرجى خير من

« اخلاقيات » ، تريد ان تقيمها اساساً على امور مادية ؟ ولكن لندع هـؤلاء جانبـاً ، فلقد ضج العبيد عشرات القرون ، واستصرخوا الضمائر، ولكن احداً ، لا من الوعاظ، ولا من الاخلاقيين المثاليين، استطاع ان ينقذهم من واقعهم المرير وتعـاستهم ، ولكن تبدل قـوى الانتاج ، ووسائله ، أي تبدل الظروف المادية ، لأسباب مادية ايضاً ـ كما اوضحنا سابقاً ـ هو الذي حول العبد الى قن ، وبالتالي الى بروليتـاري ثم اخيراً الى مشـارك في الملكية وفي الانتاج الاجتماعي في ظل الاشتراكية .

قلت ان الحجر الأساس هو العمل ومردوده ، وملكيته وسائل الانتاج ، والتوزيـع . ولذلك فإن الاشتراكية كما رأينا ، تبدأ ـ بعد مرحلة الانتقال ـ او من خلالها ، بجعل وسائل الانتاج ملكية عامة ، على الوجه الذي سبق ذكره . وهنا في هذه المرحلة تقوم العلاقـة بين العامل وعمله على المبدأ التالي : « من كل حسب طاقته ، ولكل حسب عمله » . غير ان مبدأ ما بعد الاشتراكية هو : « من كل حسب طاقته ، ولكل حسب حاجته » .

ان المبدأ الأول، يتناسب مع ظروف الانتاج لأي مجتمع بدأ التحول الاشتراكي، لأن تحقق المبدأ الثاني يتطلب ان يصل المجتمع الى انتاجية هائلة ووفيرة وكافيـة من وسائـل الاستهلاك ، ولكن اية سلطة ثورية تقوم في بلد ، وتبدأ التحول الاشتراكي يكون المبدأ الذي على اساسه توزِّع ، ليس اشبـاع حاجـات الفرد اللامحـدودة ، بل زيـادة انتاج وسـائل الانتاج ، وذلك اذا كان يراد لزيادة الانتاج ان تستمر وتطـرّد . بالإضافة الى ان مثل هذا المجتمع الذي يراد تحوله الى النظام الاشتراكي، يواجه مهمات اخرى كثيرة، مثـل اقامـة صناعة ثقيلة، والقيام بخدمات اجتماعية عامة، كالتعليم، والدفاع، والوقاية الصحية.. الخ .

إن تطبيق مبدأ، لكـل حسب عمله ، يعتبر خـطوة كبرى في تحقيق العـدالة والرفاه بالنسبة للمجتمع الرأسمالي حيث لا ينال الرأسمالي ولا أي فرد فيه قط حسب عمله . وطالما ان العمل لم يصبح بالنسبة للفرد في هذه المرحلة الاشتراكية حاجة طبيعية ، كما سيحصل في ما بعدها، فالوسيلة لتشجيع التقدم وتخصص العمال هي ان ينال كل فرد حسب نوع العمل الذي يؤديه . إن المجتمع الاشتراكي حين يعطي لكل فرد حسب عمله ، فهذا لا يعني ان كل فرد يأخذ فردياً ومباشرة نتيجة عمله كاملة ، لأننا اذا نظرنا الى مجموع انتاج العمل الاجتماعي يتضح لنا انه يجب ان نحتفظ بقسم منه من اجل تنمية الانتاج ، وبقسم آخر لتجديد الآلات الخ ... كما يجب ان نحتفظ بقسم من وسائل الاستهلاك لتغطية مصاريف الادارة والمدارس والمستشفيات والملاجيء والضمان الاجتماعي للكهول وسواهم .

وهكذا فإن « كل من لا يعمل لا يأكل » ويصبح العمل « هو القيمة والفضيلة الأهم » وليس معنى « لا يأكل » ان المقعدين والأطفال والشيوخ سيتركون للجوع ، بل المقصود ان من لا يعمل ممن هو قادر على العمل، لا يأكل، او بمعنى آخر ، لا يمكن وجـوُد طبقة تملك الأموال والأراضي والمعامل، تخلد الى الراحة والكسل، ويأتيها الربح بواسطة آخرين يعملون

لها ، كما كان الحال في المجتمعات الطبقية .

وهكـذا فإن المسـاواة في المجتمع الاشتـراكي [« هي في ان تعطي كـل فرد حسب عمله ، أي بصورة غير متساوية بـين الأفراد، بعـد ان يؤمن لكـل فرد اسبـاب معيشته ، بفضل ازالة الاستغلال . ولهذا لا يجب مساواة الاشتراكية بنزعة خيـالية للمسـاواة بـين الناس. كتب موريس توريز يقول: «اما في ما يتعلق بنزعة المساواة التي تقوم على قياس الناس بنفس المقياس فهي استحالة اجتماعية ، لأن هناك تفاوتاً طبيعياً بين الناس، سببه كفاءاتهم البيولوجية والنفسية . اما التفاوت، الذي (نسعى) لإزالته ، فهو التفاوت الذي ينشأ عن وجود الطبقات ، إذ ان الأفراد، في المجتمع الرأسمالي لا يتمتعون بفرصة متساوية لنمو شخصياتهم ، فالمليونير والعامل الذي يقاسي البطالة متساويان أمام القانون وكـلاهما حرّ ، غير ان هذه الحرية تؤدي بأحدهما الى فنادق الريفيرا الفخمة ، بينما تؤدي بالآخر الى المبيت تحت الجسور »](٣١٤) .

وقد يقال : واذن ففيمَ كل هذا اذا كان التفاوت في الأجر سيبقى ؟ وبالتالي سيؤدي هذا التفاوت الى المساوىء الأجتماعيـة والطبقية التي وجـدناهـا في المجتمعات الطبقيـة ؟ وسيحدث الحقد، والكره ، وذلك نتيجة الشعور بالتفاوت ؟ .

والجواب : هو انه لا توجد طبقات في المجتمع الاشتراكي لماذا ؟ اولاً يوجد تفاوت في الأجر، بسبب التفاوت في العمل ونوعه ، ولكن هذا لا يصل الى حد كبير ، بحيث يهنيء لهذا الشخص ان يملك الملايين ، وللآخر ، ان يموت جوعاً ، ان الأجور وضعت بحيث يبقى الحد الأدنى والأعلى غير كبيرين هذا من جهة ، ومن جهة ثانية تكون الأجور ، بحيث يكفي ادناها للحصول على عيش كريم نسبياً .

ثانياً : ان الطبقة ، والمجتمع الطبقي ، لها دلالة علمية محددة ، في علم الاقتصاد « العلمي » ، تتحدد الطبقة بعلاقتها بوسائل الانتاج .. الخ فـإذا كانت هنـاك طبقة تملك وسائل الانتاج العامة واخرى لا تملك سوى قوة عملها ، فنحن هنا امام طبقتين ، واذا كان هناك من يتاجر ، بانتاج قوة العمل، او السلع وما شابه ، بما في ذلك السلع البشريـة ، في عهد العبودية ، ظهرت طبقة ثالثة هي التجار وهكذا . ولكن في المجتمع الاشتـراكي تكون ملكيـة وسائـل الانتاج العـامة ، ليست فـردية بـل جماعيـة ، بيد الجمعيـات ، او الدولة مباشرة .

ثالثاً : ليس ها هنا استغلال، ان الاستغلال هو في سرقة فائض العمل من العامل كمـا شرحنا سابقاً ، امـا في المجتمع الاشتـراكي، فإنـه يأخـذ عمله كله ، مطروحـاً منه فقـط الخدمات العامة ، وما يلزم لاستدامـة وسائـل الانتاج والادارة . ولذلك فليس هنـا شعور

---

(٣١٤)بوليتزر ج ٢ ، ص ١٨٩ ـ ١٩٠ .

بالحقد الطبقي ، لأن تفاوت هذا عن ذاك في الأجر، سببه اختلاف ما يقدمانه من خدمة للمجتمع كماً ونوعاً .

واذا كان هذا التفاوت في الأجر هكذا ، بسبب ظروف المرحلة الاشتراكية ، أي « لكل حسب عمله » فإنه لا يوجد في المجتمع الاشتراكي قط بطالة، او طرد، او اضطهاد قومي، او لأي سبب اخر، عرقي، او ديني .

هذه هي اذن سمات العدالة والمساواة ومفهومها في المرحلة الاشتراكية . وليس من داع للتذكير، بأن الدولة ، والمحاكم ، والمؤسسات ، والمدارس ، والخدمات ... الخ ، ستكون كلها غير طبقية ، ولا متحيزة ، لأنها لم تعد واقعة تحت تأثير، الرأسماليين والاقطاعيين وسواهم على النمط الذي ابناه سابقاً . ولنرجىء قليلاً تلمس بقية السمات لأخلاقيات هذا المجتمع الاشتراكي ، وللنظر الآن في معنى المساواة والعدالة . في المجتمع الاشتراكي في مرحلة عليا ، أي ما بعد الاشتراكية . هنا وكما قلنا ، سيكون من كل حسب قدرته، ولكل حسب حاجاته .

وتدعي البورجوازية استحالة تحقيق الفقرة الثانية « حسب حاجاته » ومجاناً ، لأن كل فرد سيحاول عندئذ ان يعمل اقل ما يمكن،وهكذا تنخفض الانتاجية ، ويحل الفقر .

ان البورجوازية هنا تعتقد [«ان الانسان، وهو فريسة «الخطيئة الأولى»، كسول بطبيعته ، لا يعمل الا اذا اجبر على العمل وحمل عليه ، فيحاول الاستفادة الى اقصى حد من عمل غيره . تعكس البورجوازية ، بهذا الاعتقاد نظرتها الخاصة « للعمل » ! أما العقلية التي تكتفي « بحدود القانون البورجوازي » وتحسب، كما فعل شيلوك ـ مرابي ، من شخصيات شكسبير ـ فتقول : « لا يجب ان اعمل نصف ساعة زيادة عما عمل غيري ، ولا انال اجراً اقل منه » فهي ليست سوى نتيجة لشروط الاستغلال الرأسمالي . ولهذا يمكن فهمها تماماً . ذلك لأن شروط استغلال الانسان لأخيه الإنسان اوجدت منذ آلاف السنين ، كراهية العمل الشديد المرهق . ولهذا جعل نمو قوى الانتاج الضعيف، حتى وقت متأخر في عهد الرأسمالية ، وعدم الاهتمام بتخفيف مهمة العمال بواسطة تقنية خاصة ، كل ذلك جعل من العمل مهمة شاقة ، كما كرَّس تقسيمُ العمل ، الذي كان في البدء ، شرطاً لتقدم الانتاج ، كل انسان في عمل يزاوله مدى الحياة ... يضاف الى ذلك ان تقسيم العمل الى فكري ويدوي قد حرم العامل اليدوي من كل نشاط خلاق، وجرد العامل اليدوي من كل امتاع . ولهذه الأسباب جميعاً اصبح العمل شاقاً . غير ان هذا الوضع ليس ابدياً . فهو وليد ظروف مادية معينة ، ولهذا يزول بواسطة ظروف مادية اخرى ... ويعطينا النشاط العلمي والفني، في المجتمع المنقسم الى طبقات ، صورة عما يمكن ان يكون عليه عمل كل انسان في (المستقبل) ، فهو ليس شاقاً بل متعة وتفتحاً ، كما يجب ان نلاحظ ان المقارنة ناقصة لأن الفنانين والعلماء ، في المجتمع الرأسمالي ، ليسوا دائماً في منجى من العوز

والفاقة ، فإذا بهم يجدون جهدهم الخلاق محدوداً بنظام الاستغلال](٣١٥) .

اننا سنلقي مزيداً من الضوء على هذه النقطة ، عندما نتكلم فيما بعد عن « الاغتراب » و« الاستلاب » الذي يعانيه العامل في المجتمع الطبقي، وكيف انه يتخلص منها في المجتمع الاشتراكي، وبالتالي تصبح دوافع العمل ودوافع كرهه او حبه نفسها مختلفة. ان عيب منظّري الرأسمالية هو انهم يعتبرون احوال الانسان وسجاياه في وضع معين ، أهوالاً وسجايا دائمة يسمونها « بالطبيعة البشرية » ان عمل العامل في المجتمع الطبقي يختلف هدفاً ، وفي كل شيء عنه في المجتمع اللاطبقي انه في الأول يمارس من خلال عمله ومعه دور المخدوع والمسروق ، والمستغل مع كامل وعيه بأنه يفعل ذلك مكرهاً ـ وهو في الثاني يمارس عملاً يعرف ان منتوجه يعود اليه كاملاً مباشرة وبشكل خدمات، وانه لا يذهب ظلماً لجيوب وبنوك فرد كسول متخم يستغله ، فإنه في الأول يعمل لطبقة تستغله، وفي الثاني يعمل لطبقته وللصالح العام . كذلك يثير البورجوازيون الاعتراض حول فقرة « كل حسب طاقته » بمعنى ان الانسان لا يعطي كل ما عنده من طاقة ، اذا كانت لا توجد له مصلحة خاصة ، ولماذا يعمل بكل طاقته من اجل الخير ؟ والواقع ان هذا منطق مرتبك، والسؤال نفسه متناقض، فليس هنا مصلحة خاصة وعامة ؟ ولا عمل من اجل الغير، ذلك انه يأخذ كل ما يحتاجه، وغيره ايضاً ؛ وهو يعرف ويعي انه لا يستطيع ان ينال كل حاجاته، إذا لم يفعل كل طاقته ، وهذا هو شعور الآخرين ايضاً ولنفرض جدلاً ان ها هنا ايثاراً ، وعملاً من اجل الغير، إذا ما قام هو ببذل كل طاقته ، فهل هذا مستحيل ؟ لقد كانت المصلحة العامة والخاصة دائرتين غير متطابقتين في ظروف المجتمعات الطبقية، حيث تعني المصلحة العامة دائماً ، انتفاع الطبقة القليلة المسيطرة ، وغناها الفاحش، وجوع المخضعين والمؤثرين ، وسوقهم الى الحروب لمنفعة اولئك . ولكن في ظروف زوال مثل هذه العلاقات ، سيصبح معنى « المصلحة العامة » شيئاً حقيقياً ، دالاً، سيعني مزيد خدمات، وتوفر حاجات ، وانقاصاً مستمراً لساعات العمل، وتنوعاً في المتع والثقافة والفنون ، وسيصبح من خلال الممارسة الاشتراكية والعمل الجماعي ، والملكية العامة لوسائل الانتاج ، والادارة الجماعية ، أقول سيصبح ادراك مصلحة المجتمع بأكملها عادة « طبيعية » كما ان « الأنانية » و « الفردية » اصبحت عادة وسجية في المجتمعات الطبقية يعتاد الناس على مراقبة قواعد الحياة الاجتماعية الأساسية ويعملون بارادتهم وضميرهم حسب طاقتهم ويأخذون بحرية من وسائل الاستهلاك حسب حاجاتهم(٣١٦) . واذا حاولنا لمس الاخلاقيات الأخرى في المجتمع الاشتراكي وما بعده ، يمكننا الاشارة الى المميزات والملاحظات التالية :

---

(٣١٥) بوليتزر كذلك، ص ١٩٢ ـ ١٩٤ .

(٣١٦) كذلك ، ص ١٩٥ ، وكيلي ص ١٨٣ .

١ ـ اثبت هذا العرض الطويل في هذا الكتاب كله ان الأخلاق تستمد وجودها وشكلها وحدودها افقياً وعمودياً من الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية وبالتالي فإن محاولة تغيير الأخلاق واصلاحها في الاشتراكية لا يكون عن طريق ما يسمى « بالكمال الخلقي » للفرد او الاصلاح والتحسين للرأسمالي وللرأسمالية بل بالقضاء على الرأسمالية ، وتحويل المجتمع الى مجتمع اشتراكي. ان القضاء على الجريمة والسرقة مثلاً لا يكون الا باجتثاث الأسباب والمصادر الاجتماعية للجريمة ، لا عن طريق « التحسين الخلقي » .

٢ ـ ان هذا القلب لأسس المجتمع الرأسمالي الى بديله الاشتراكي، فما بعده ، يقتضي نضالاً، لذلك فإنه لا بد من التحلّي بحد اعلى من المبدئية والتنظيم والتعاون والصمود والتصميم، وصفات خلقية عالية من الشجاعة والإيثار والإخلاص للوطن وللجماهير والحب للعدالة وللشرف وللناس . ان قضية بناء الاشتراكية ليست قضية افراد معينين ، وانما هي قضية الملايين من جماهير الشغيلة التي يلعب العامل الخلقي في نضالها دوراً هاماً . وأن النضال من اجل انتصار وتثبيت الاشتراكية يولد نهضة خلقية ويربي الجماهير الواسعة[٣١٧] على اخلاق لا تعرف الظلم ولا الأنانية ولا الميوعة ولا الانغلاقات المذهبية او الرسيّة او الشوفينية عموماً . ان اولئك الذين يتباكون على ضياع الأخلاق، من نجاح الحركات الثورية والفلسفات العلمية الأرضية، إنما يتباكون على ضياع اخلاق خاصة، اخلاق تمكنهم من النهب، والاستغلال، والتسلط، والحرية بلا حدود لسوق الناس الى الحروب، ومعاداة بعضهم بعضاً ، وابقاء جميع الحقوق بأيديهم بينما يطلب من الجماهير الواسعة في بلدانهم وخارجها الواجبات العبودية اتجاههم .

إنه لا يوجد مجتمع على الأقل منذ وعي الإنسان ، ومنذ تجاوز العادات والأعراف وحدها كمصدر للتوجيه ، اقول منذ ذلك الحين ، لم يوجد مجتمع بدون أخلاق ، فليس خوف المستغلّين هو في ان يصير المجتمع الاشتراكي بلا أخلاق، بل ان ما يخافونه هو ان تزول الأخلاقيات التي تمكنهم من الاستمرار في وضعهم الطبقي الممتاز على حساب الأكثرية .

٣ ـ ليس من الصحيح ان اخلاقيات المجتمع الساعي الى الاشتراكية وحتى معها ، سترتفع حالاً، وبمجرد الإعلان عن بدء العمل من اجل هذه الغاية الى المستوى المطلوب، وذلك ان بقايا ورواسب المرحلة الطبقية الطويلة ، التقاليد وعادات المجتمع القديم ، والسيكولوجي الفردي والجماعي سيستمر لفترة تقصر او تطول. فالأمر يحتاج الى اعادة تربية الناس من عمال وفلاحين وبورجوازية صغيرة بروح أخلاق المرحلة الجديدة، والتي ستليها .

---

(٣١٧)كيللي ص ٤٥٨ .

٤ ـ وان الأخلاق في هذا المجتمع البديل، وعلى أساس من الملكية العامة وجوهر الاقتصاد والمجتمع الاشتراكي وعلاقاته الانتاجية، ستكون اخلاقاً جماعية ، لا فردية ، فالجماعية والتعاون والشعور بالمسؤولية نحو القضية العامة ، والاهتمام بمصالح الجماعة ستكون ، ارفع الفضائل التي يسري عليها ويزاولها الناس وهم يبنون أسس مجتمعهم الجماعي اسلوباً وهدفاً . ان مظاهر الفردية البرجوازية الانفصال عن الجماعة ، العدو خلف الربح ، الانتهازية والغرور والافتتان بالذات هي اغرب ما يكون عن المجتمع الاشتراكي(٣١٨) .

يدّعي البرجوازيون ومنظرو « المشروع الحر » الرأسماليون ، أن الاشتراكية ستقضي على فردية الانسان اذ هي تنزع الى مساواة خلقية بين الناس، انها تسحق الفرد وتدوس على حقوقه الفردية وعلى « حريته » وتجعله جزءاً من ماكنة المجموع ،فتقضي على الشخصية الانسانية والطاقة الشخصية والمبادرة الخلاقة . كما تقضي على مواهب الأفراد وحقوقهم واذواقهم . والحقيقة هي ان الرأسمالية باستغلالها وتشويهها للعمال جسدياً وفكرياً تقضي على عالم من المصالح الروحية والمطامح والطاقات الإنسانية وتجعل من العامل تبعاً للآلة ، وتشوهه في فرديته الجسدية والأخلاقية ، وتستعبده في العمل، تحت ظل نظام يقوم على الاضطهاد والمجاعة والبطالة، يبعث القلق في حياته ويجعل من الناس آلات متحركة (Robots) يقف الإنسان وحيداً أعزل أمام الرأسمالية ، وليس هناك من وسيلة لتحريره سوى اتحاد المستغَلين المضطهدين ، والنضال الثوري لأنه بدون تحرير جماهير الشعب لا يمكن تحرير الفرد ويؤكد انصار الرأسمالية ان كل انسان في ظل الرأسمالية ذي عزيمة وجرأة يستطيع ولو كان معدماً ، ان يخطّ طريقه ويحتل مكانة تناسب كفاءاته . ويذكرون بأمثلة موفقة عن ماسحي احذية اصبحوا من أصحاب الملايين . ولكنهم لا يكشفون عن ان « نجاح » البعض انما يدفع ثمنه آلاف العمال المستغلين . وتدل ضرورة « شق الطريق » في النظام الرأسمالي ان وضع الناس في المجتمع البرجوازي يحدده مدى الملكية الخاصة . ولا يحتل مراكز الإدارة الا ممثلو الطبقات « العليا » وهكذا يتحدد وضع الناس حسب ثروتهم او طبقتهم او ملتهم او اصلهم القومي او جنسهم او طائفتهم او محالفاتهم او من يلوذون بهم وذلك هو « الوضع » الذي يعتبره « مفكرو » الرأسمالية وأخلاقيوها «خالداً» و« منطقياً » مصقولاً يمكن تصوره . فيمتدحون « الطاقات الخلاقة » . عند آل كروب وستين ومورجان وروتشيلد وروكفلر وفورد وبوسال للتدليل على ان لهم الحق في احتلال مركز رئيسي، غير ان كل واحد منا يعلم ان «الطاقات الخلاقة» عند الرأسماليين انما ترجع لبراعتهم في سلب فائض القيمة من العمال المأجورين وان مقدار رأسمالهم فقط هو الذي

(٣١٨) كذلك ص ٤٦٠ .

يحدد وضعهم المسيطر. وهذا ما يحدد قيمة « الانسان في النظام الرأسمالي » .

« أما في الاشتراكية فإن ارتفاع قيمة الفرد ونمو طاقاته ومواهبه الخلاقة يشترط ارتفاع طاقات جماهير الشعب الخلاقة نفسها . ويجب ان ندرك من هذه الدراسة [المقارنة] ان الاشتراكية تنمّي شخصية العامل في جميع جوانبها فتجعل منه عاملاً تقنياً مثقفاً كما تجعل منه انساناً اجتماعياً يملك معرفة واسعة عميقة لمشاكل المجتمع ، فهو بنّاء لحياة جديدة . وبدلاً من ان يبقى نمو الفردية الإنسانية المتعدد ، ونمو الطاقات الشخصية ظاهرة فردية كما هو الحال في الرأسمالية يصبح ذلك في الاشتراكية ظاهرة شعبية (عامة) منتشرة فالتنافس الاشتراكي دليل حي على الامكانيات التي تتاح للمبادرة الشخصية والذكاء الخلاق عن المجتمع . ولهذا يبرز في المجتمعات الإشتراكية بالملايين المجددون والمخترعون ، والعمال المختصون ، والمجربون في الزراعة ومنظمو الانتاج والاقتصاد، والمفكرون الذين انحدروا من الشعب . ولا يحتل الانسان حقاً مكانة تليق بمواهبه بدون اعتبار للأصل او الجنس او الثروة الا في المجتمع الاشتراكي . الاشتراكية بازالتها لاستغلال الانسان لأخيه الإنسان قد وفقت بين الفرد والمجتمع ووضعت في يد كل انسان الوسائل كي ينجح تماماً »[٣١٩] .

٥ ـ ان إرادة العيش على حساب الآخرين تتناقض مع أسس المجتمع الإشتراكي ومع اخلاقه ، وتقوم اخلاقيات المجتمع الإشتراكي على جعل « العمل » حاجة حياتية ، غاية (لذاتها) وليس وسيلة فقط، ان الكسل والخمول واللاجدوى والطفيلية، رذائل في المجتمع الاشتراكي، وفي هذا الاحترام للعمل وجعله غاية يتجلى الجانب الروحي الجديد للناس الذين تربوا في المجتمع الاشتراكي[٣٢٠] . ان العمل في المجتمع الاشتراكي يميل تدريجياً مع تطوره لأن يصبح ، ليس واجباً على العامل اداؤه وهو كاره بل متعة أشبه بما يحسهُ الفنان أو الكاتب او المؤلف وهو يشتغل في اعماله الفنية والأدبية[٣٢١] . العمل عملية خلق وتجديد للإنسان وللمجتمع معاً ان هذه العلاقة وهذا الاخلاص للعمل غريبة على العقلية البرجوازية الكسولة الطفيلية ولذلك فإن الأعمال الجبّارة التي يقوم بها المجتمع الإشتراكي والتي قام بها في فترة قصيرة من استصلاح للأراضي وبناء المحطات الكهربائية الضخمة والمناجم الخ تفسر عند هؤلاء بأنها نتيجة لسوق الناس كرهاً وتحت الخوف من النفي والتعذيب، لماذا ؟ لأنهم لا يستطيعون ان يتصوروا كيف يبلغ الحماس والمبادرة ـ الطوعية هذا الحد من الاندماج والإخلاص، ولذلك فإنهم انفسهم ومن خلال انفسهم هم يصفون بالطوبائية ، ادعاء الاشتراكيين بأنه في مرحلة عليا من البناء فوق الاشتراكي، سيبذل كل

(٣١٩)بوليتزر اوردناه كله لاهميته ص ١٨٠ ـ ١٨٣ .

(٣٢٠)كيلي ص ٤٦١ .

(٣٢١)كامنكا . ص ٢٠١ ـ ٢٠٢ عن نص لماركس من كتابه « مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي » .

انسان غاية طاقاته ، كما اوضحنا فيما سبق في ردنا عليهم ، ولا حاجة لإعادتـه ، وسوف نزيد المسألة تفصيلاً عند كلامنا عن « الإغتراب » .

ومع انه من الجائز تماماً ان تكون الملكية الجمـاعية والمنتـوج والتوزيـع الجماعي، وزوال الاستغلال وشعور الانسان بأنه عضو في وضع ومجتمع سليمين ، أقول مع ان كل هذا ربما يكون كافياً لتوجيه الإنسان في المجتمع الاشتراكي الى العمل وبذل طاقاته كلهـا فيه ، إلا ان الإشتراكية لا تترك الأمر عند هذا الحد. ان التربية في المدرسة والحياة كلها يوكل لها مهمة ربط الناس بالعمل وحبهم له، ان تعزيز الرابطة بين المدرسة والحياة وإتحاد التعليم والتربية بالعمل الانتاجي بدءاً من المدارس المتوسطة وتربية الحب للعمل الفيزيائي لدى الشبيبة الذي يستحيل تطور الانسان بدونه ـ كل هذه المهمـات انما هي ذات شـأن عظيم من اجل اقامة العلاقة الحقيقية الجديدة بالعمل موضع التنفيذ . كذلك فإن تقصير ساعات العمل باستمرار بإدخال التكنيك وتوجيه فراغات الناس للثقافة والفنون والخبرات في مجالات أخرى كل هذه ستوطد من حب العمل .

٦ ـ ان الأخلاق الاشتراكية إنسانيـة . فبعد السيـطرة الطبقية التي دامت قـروناً طويلة وبعد ان كان الإنسان وسيلة لإنتاج ظروف حياة لإنسان آخر ، صار الإنسان وحاجياته لأول مرة هو الهدف في ظل الاشتراكية. إن الأخلاق الجديدة ترى أن الانسان صديق ورفيق واخ للإنسان ، وهنا تتجلى الطبيعة الإنسانية الرفيعة لأخلاقيات الإنسان والمجتمع الاشتراكي . ان ادعاء الأخوة والرفاقية هنا ليس ادعاء مجرداً ، وليس حباً صوفياً لكل الناس بشكل مجرد وبلا جهد، انه ادعاء مقرون بالعمل وبالنضال الفعلي الملموس من اجل تحسين وضع الشعب داخل كل وطن، وتحسين أوضاع الشعوب الأخرى خارجه على نطاق الأمم. إنه حب يقترن بالكره الشديـد لخصوم قضيـة العدالة والسلم . إنها اخوة ترفض التعصب الرسّي البرجوازي والتمييز العنصري والشوفينيـة. إن بناء الاشتـراكية ورفع الاستغلال قضية مزدوجة داخلية على نطاق الوطن الواحد، وخارجه على نطاق الأمم كلها ، ولذلك فمع الانسانية يوجد احسـاس قوي أيضـاً بحب الوطن، والدفاع عنـه . مع شعور كامل بالمسؤولية الجماعية وضرورة مراعاة القواعد الأساسية لحياة المواطنين .

٧ ـ احترام الأسرة وتوطيدها ومع تطور المجتمع الجديد ستقوم العلاقات بين افراد الأسرة على الحب والاحترام المتبادل البعيدين عن النفاق والخديعة والدوافع المادية وبدلاً من ذلك ستقوم على أساس من الثقة والصدق والبساطة والتواضع وفي الوقت نفسه تشارك المرأة الرجل كامل الحقوق في العمل والثقافة والأهلية .

٨ ـ وليس أدلّ على قيمة الأخلاق واهميتها في المجتمع الجديـد من الحقيقة التـالية وهي ان نمو الاخلاق مرتبط بكون الانتقال الى المـرحلة العليا للملكيـة الجماعيـة يفترض تلاشي الدولة والقانون تدريجياً كمنظم للعلاقات بـين الناس ليتعـاظم دور الأخلاق وتحـل

محلها . ففي المجتمع البديل، في مراحله العليا ، « سوف يعتاد الناس تدريجياً على مراعاة قواعد الحياة الجوهرية التي تكررت وعرفها الناس مع مر القرون طوعاً ودونما ارغام والزام واضطرار، بدون الجهاز الخاص الذي يلزم الناس بها والذي يسمونه الدولة »[٣٢٢] ، أي انه في هذا المجتمع الجديد يصل الوازع الخلقي الى ذروة تطوره الى ان يصير داخلياً ، غير مفروض من خارج، مع كامل الشعور بالحرية والمسؤولية. لقد رأينا ان سلوك الناس العادي حتى اليوم هو سلوك مزدوج سلوك ظاهر يعاقب عليه القانون ويحتاج الى سلطات خارجية لكبحه او توجيهه ، وسلوك خفي تعاقب عليه الأخلاق . ورأينا ان الأخير لا يصل الى حد العمل الذاتي الحر إلا في مراحل عليا ، وعند عدد محدود، او في سن معينة . إن هدف المجتمع البديل هو ان يصير سلوكنا كله مضبوطاً بالوازع الأخلاقي الداخلي، وكأن الفعل الحميد طبيعة ثانية فينا .

٩ ـ من الواضح ان الأخلاق الجديدة في المجتمع الاشتراكي ستعمل دائماً للابقاء على خير ما انتجته الإنسانية من قيم وفضائل، مع توسيعها وبلورتها . ان قيم الصدق، والحب، والإنسانية، والتعاون ، والتعاطف، والإيثار، والبساطة ، والشجاعة ، والأمانة، والشرف، والتواضع واحترام الغير، والتفاؤل، وغيرها من القيم المجيدة، التي ما استغنت البشرية عنها ، بل وسعتها وطورتها دائماً ، ستكون القيم الأثيرة في المجتمع البديل، لماذا ؟ لأن هذا المجتمع هو في أمس الحاجة اليها ، بل لا نبالغ اذا قلنا ان هذه القيم ستوضع موضع التطبيق وبدون نفاق، وليس من اجل غرض او نفع اناني لأول مرة في التاريخ . وان الأخلاق المضادة ، سوف تتلاشى تدريجياً ، بفعل التركيب الاجتماعي الجديد وعلاقات الانتاج الاجتماعية الجماعية ، وبفعل التوجيه والتربية ، المستمرين ، مثل «الأنانية» و« الاستغلال » و « التشاؤم » و« السلبية » و« الكسل » و« الطفيلية » و«الانتهازية» و«التعصب» بأنواعه. ومن المؤكد أن كثيراً من الجرائم سوف لن تدوم لأن ارضيتها زالت ، مثل السرقة ، والاستغلال، والبغاء الجسدي ، والمعنوي، والشعور بالإنعزالية ، والاقليمية والقسوة ، والحقد والشعور بالضياع والإنسحاق واليأس، وكذلك ستزول موجات الهوس الجنسي وكل انواع الهوس الهروبي، والذاتي، كما يتجلى سواء في الحركات الهوجاء للشباب الغربي اليوم او في النزعات الصوفية على نمط ما نجده عند فقراء الهنود .

١٠ ـ نشوء دوافع جديدة للأخلاق الجماعية ، بحيث تتحقق الصورة اعلاه ، دوافع مادية ومعنوية فأما الدوافع المادية فهي نتيجة لتحقيق وفرٍ في حاجات الاستهلاك ، وشعور العامل او المواطن انه يعيش بدون « قهر » او « استلاب » وان ما يعمله يعود كله اليه والى

---

(٣٢٢)كيلي ص ٤٦٥ .

المجتمع . اما الدوافع المعنوية فستقوى اكثـر من الدوافع المـادية ، كلمـا تطور المجتمـع الاشتراكي ووصل الى تحقيق مبدأ الكفاية المبنية على أقصى جهد ؛ ولا بد من التأكيد على انه من الغلط في المراحل الأولى من بناء الاشتراكية الاعتمـاد على العـامل المعنوي. يقول جارودي « ان استمرار وجود العلاقات التجارية في ظل النظام الاشتراكي يرجع بالذات الى هذا التناقض بين التعاون الاجتماعي العميق الذي اصبح ممكناً بانتصـار الاشتراكيـة ، وبين سمة العمل والاستهلاك التي تولد مصالح وحوافز افراد وفئات لم يتم التـطابق بعد بينها وبين المصلحة العامة للمجتمع في كليته . ففي هذه المرحلة يكون من شأن العلاقـات التجارية وقـانون القيمـة تيسير التنسيق بـين مصالح الفئـات وتوكيـدها في اطار تعـاون اجتماعي مخطط. على ان خطيئتين متقابلتين كانتا ممكنتين عـلى هذا الطريق ـ الأولى هي خطيئة التعصب، التي تتوقع من كل مواطن في المجتمع الاشتراكي ان يكـون له منذ الآن سلوك مواطن المجتمع اللاحق الذي يتأثر بالوعي وبالحافز المعنوي وحدهمـا تقريبـاً ، ولا تعتبر الحافز المادي إلا مجرد بقية تخلفت عن المجتمع الرأسمالي القـديم ـ والثانيـة فهي خطيئة الانتهازية التي تقول : صحيح ان العمل الاشتراكي لم يصبـح بعد حـاجة الفـرد الأولى، وبالتالي لا يـزال الحافـز المباشر والأول الى العمـل هو تـطلع العاملين الى ارضـاء حاجاتهم المادية والثقافية، ولكن هذا لا يعني ان هذه الحاجات تظل هي نفسها باستمرار ولا تتطور تاريخياً » .

« والأمر الصعب هو وعي الجدلية الحية بين الحوافز المعنوية بدلاً من اعتبار هـذه وتلك متعارضتين ، فلا يمكن ان ينمو السلوك الأخلاقي الاشتراكي الا بالتوجيـه المستمر لمصالح الأفراد المادية وللأعمال الجماعية بالتوزيع على حسب العمل، وللعلاقات التجـارية الاشتراكية نمو المصالح الاجتماعية »(٣٢٣) . ولا بد ان القارىء لاحظ هنا مفارقة عجيبة ، اذا كان لم يعرف شيئاً عن « الاشتراكية » غير ما سمعه على لسان أعدائها ، هذه المفارقة ، هي انه سمع مـراراً من خصومهـا انها ، وكـذلك فلسفتها « مـادية » ، لا تهتم بـالجانب الروحي او المعنوي في الانسان ، بل تهتم « بالاقتصاد » او بكلمة اكثـر دلالة « بالخبـز » ولكن القارىء يلاحظ على التو ، مما قرأه هنا ، ان احدى مشاكل التحول الاشتراكي، هي الاعتماد، وربما المفرط، على الجانب المعنوي في الإنســان ، الاعتماد عـلى جوانب الإيثـار وانكار الذات ، والجماعية وتكريس النفس للآخرين ، والموت من اجل المبدأ ، لدرجة ، ان بعض المنظرين الاشتراكيين ، صاروا يحذّرون من المبالغة في تمثيل الناس المؤمنين بالتحول الاشتراكي وجماهير الشغيلة، وسواهم اكثر مما يحتملون ، اعني بالاعتراف بضرورة أن تكون هناك دوافع مادية ومعنوية ، لا معنوية فقط. وما ذلك الا بسبب « إعلاء » الإشتراكية

(٣٢٣)جارودي : ماركسية . ص ٥٣ ـ ٥٤ .

للإنسان وثقتها به ، ثقة ترفض ان يكون ـ اذا وضع في مجتمع سليم ووجه لخدمة اهداف عامة ـ مجرد حيوان اناني غريزي ، هكذا تبدو الصورة مقلوبة ، فهذه الفلسفة « المادية»، ويستخدم خصومها هذا النعت بمعنى التحقير والجسدية والنفع والركض وراء ما هو مادي ـ اقول هذه الفلسفة المادية، التي يصورها خصومها ، معادية للقيم الإنسانية والروحية، هي في الواقع التي تنظر الى الإنسان كشيء « متميز » عن مملكة الحيوان ، بينما حقيقة الرأسمالية ، وجميع الفلسفات التي تشايعها ، تسعى للربح ، والشهرة ، والاستعلاء ، والبذخ ، و« النجاح » في استلاب اكثر ما هو ممكن من الناس، بتجريدهم من انسانيتهم ومن المجتمع أيضاً . وهذا هو معنى « الاغتراب » الذي يعانيه الشغيلة في المجتمعات الطبقية ، ويتخلصون منه في ظل الملكية الجماعية .

١١ ـ فماذا نعني بالاغتراب ؟ وكيف يمكن ان يحوّل الانسان في المجتمعات الطبقية الى شيء مغترب عن عمله وعن منتوج عمله وعن انسانيته او انتمائه للمجتمع ؟ وأين وكيف يتسنى له ان يعود الى وضع بدون « اغتراب » ؟.

لقد اوضح كامنكا المعاني المختلفة « للإغتراب » بالإستناد الى عشرات النصوص، بمفهومه الإشتراكي . ولذلك فإن كل ما سأفعله هنا هو ان اختصر مع بعض النصوص تحليلاته .

بالمعنى الاشتراكي، للإغتراب أربعة معان . تختصر في ثلاثة ، وذلك في المرحلة الطبقية ، وخصوصاً المرحلة الرأسمالية :

أ ـ اغتراب العامل عن انتاجه : « كلما زاد انتاج العامل قل استهلاكه ، كلما زادت القيمة التي يخلقها ، اصبح هو نفسه اقل قيمة ، اقل كرامة ، كلما تحسن شكل الانتاج ، زاد تشوه العامل ، كلما ازداد انتاجه تحضراً ، زاد العامل بربرية ... ينتج العمل العجائب لكنه يسرق العامل... انه ينتج الحضارة لكنه ينتج للعامل العته والقدامة »(٣٢٤) .

ب ـ اغترابه عن عمله ، او نشاطه ، اغترابه داخل عمله : يتمثل ذلك « اولاً في كون العمل (خارجياً) بالنسبة للعامل أي انه لا يمت الى وجوده الماهوي، وهو في كونه ـ لهذا ـ لا يؤكد نفسه في عمله بل ينفي نفسه فيه ، وفي كونه لا يشعر بالرضى بل يشعر بالتعاسة فيه ، وفي كونه لا يطور اية طاقة حرة فيزيائية او ذهنية بل يميت جسده ويدمر عقله . لهذا لا يشعر العامل الا بأن نفسه خارج عمله ، على حين انه يشعر في عمله بأنه خارجه . إنه يكون مرتاحاً عندما لا يعمل، وعندما يعمل لا يكون مرتاحاً . لهذا فعمله ليس ادارياً بل

(٣٢٤)عن ماركس: المؤلفات الكاملة. راجع كامنكا ص ١١١ . وحول مفهوم الإغتراب في جميع صوره وعند الفلاسفة المحدثين والمعاصرين بما في ذلك مفهومه الإشتراكي ـ والماركسي ، ريتشارد شاخت : الإغتراب . ترجمة كامل يوسف حسين . المؤسسة العربية للدراسات والنشر . بيروت ، ١٩٨٠ بفصوله السبعة كلها ، وكذلك : جان هيبوليت : دراسات في ماركس وهيجل. ترجمة جورج صدقني . دمشق ١٩٧١ ، الجزء الثالث ، خصوصاً من ص ١١٩ ـ ١٥١ .

مفروضاً ، انه عمل (إرغامي) . لهذا فهو ليس اشباعاً لحاجة ، بل ليس إلا (وسيلة) لإشباع حاجات خارجية عنه . وبرز طبيعته الغريبة بوضوح في انه بمجرد عدم وجود قهر فيزيائي أو أي قهر آخر يحدث تجنباً للعمل كما لو كان طاعوناً. ان العمل الخارجي، العمل الذي يغرِّب فيه الإنسان نفسه هو عمل التضحية بالذات ، واخيراً فإن الطبيعة الخارجية للعمل بالنسبة للعامل تبدو في انه لا يكون عمله بل عمل شخص آخر، وأنه في عمله لا يمت الى نفسه بل الى شخص آخر، إنه فقدان النفس ولهذا فالنتيجة هي ان الإنسان (العامل) لا يعود يشعر بنفسه يعمل بجدية إلا في وظائفه الحيوانية من اكل وشرب وولادة او على الأكثر في مسكنه وزينته الخ . على حين انه يشعر في وظائفه الإنسانية اكثر واكثر بأنه اشبه بحيوان . فما هو حيواني يصبح انسانياً وما هو انساني يصبح حيوانياً . ان الشرب والأكل والولادة هي بالاقرار ايضاً وظائف انسانية اصيلة ، لكنها في تجردها الذي يفصلها عن بقية سلسلة الوظائف الانسانية يحولها الى غايات وحيدة وقصوى، هي حيوانية »[٣٢٥] .

وهكذا نرى للإغتراب جانبين : أولاً ، لدينا علاقة العامل بنتاج عمله الذي هو بالنسبة له شيء غريب يشيده . ثانياً ، لدينا اغتراب العامل عن نشاطه ومن ثم لدينا اغترابه عن حياته الشخصية .

جـ ـ ان هذين الشكلين للإغتراب يتضمنان ويخلقان شكلين آخرين : اغتراب الإنسان عن وجوده الكلي الخاص كإنسان ، واغترابه عن الآخرين . ويمكن ادراجهما تحت نوع واحد . لقد عاش الناس والحيوانات (على) الطبيعة غير العضوية . غير ان الحيوان متطابق بشكل مباشر مع نشاطاته الحياتية . إنه لا يميز نفسه عنها . إنه هي ، انه قادر مثل الإنسان على ان ينتج عشاً أو بيتاً ، لكنه لا ينتج إلا ما يحتاج مباشرة لنفسه ولصغاره ، إنه لا ينتج إلا في ظل هيمنة الحاجات الفيزيائية المباشرة . أما الإنسان فهو على العكس يجعل نشاطاته الحياتية موضوعاً لارادته ووعيه ، إنه يستطيع ان ينتج حتى في غيبة الاحتياجات الفيزيائية ، وإنه في انتاجه ليس مقيداً بمعيار واحتياج نوعه وحده ، بل انه يعيد انتاج الطبيعة كلها . إنه يستطيع ان يخلق وفق معيار كل الأنواع ووفق قوانين الجمال . غير ان وعي الانسان بنفسه كموجود نوعي انما يتوقف على كونه قادراً على تملك وتسييد الطبيعة وان يرى انعكاسه فيها . ان اغتراب الإنسان عن نوعه انما يتضمنه اغترابه عن نتاج عمله « لهذا فإن العمل المغترب... يحول (الوجود النوعي للإنسان) ، يحول كلًّا من الطبيعة والثروة العقلية لنوعه الى وجود (غريب) عنه ، يحوله الى وسيلة لـ (وجوده الفردي) . انه يغرّب جسده عنه او يغرّب عنه كلا من الطبيعة الخارجية ووجوده العقلي ، انه، يغرِّب (الإنسانية) . هنا نتيجة مباشرة عن كون الإنسان مغترباً عن نتاج عمله ، مغترباً عن

(٣٢٥)كامنكا ـ ص ١١١ ـ ١١٢ ، وقارن : شاخت ـ السابق ـ ص ١٣١ ـ ١٦٤ ؛

نشـاطه الحيـاتي ، مغـتـربـاً عن وجـوده النـوعـي، هي (اغـتـراب الانسـان عـن الإنسـان) ... »[٣٢٦] . ان هذا التحليـل يكشف عن ان تناقضـات الاقتصـاد السيـاسي والحيـاة الاقتصاديـة ليست عرضيـة ، بل تنتـج بالضـرورة عن اغتراب عمـل الإنسان ومنتجاته عن الإنسان ، والمعبر عنه في الملكية الخـاصة[٣٢٧] « ان مـا ينتجه (العـامل) لنفسه ليس هو الحرير الذي ينسجه ولا الذهب الذي يستخرجه من المنجم ولا القصر الذي يبنيه. ان ما ينتجه لنفسه هو (الأجور)، اما الحرير والذهب والقصر فهي تحول نفسها الى كميـة محدودة من وسيلة للوجـود، ربما تتحـول الى جـاكيت من القـطن ، وقـطع من العملة[٣٢٨] النحاسية ، ومسكن في بدروم » .

هذا هو الاغتراب وانواعـه ، ان قهر الاغتـراب يكون بتـطور الاشتراكيـة ، الى ما بعدها ، حينما لا يعود الإنسان عبداً ونتاجاً للإنتاج ، بل سيد الإنتاج[٣٢٩] . وكيف يكون ذلك ؟ يكون باستئصال كل مستلزمات المجتمع المغترب والتي هي : تقسيم العمل، والملكية الخاصة، والإنتاج من اجل العائد المالي[٣٣٠] . وهذه هي مهمة البناء الاشتراكي وما بعد، حسب القوانين الحتمية لعملية الإنتاج التي تنتهي بتدمير الملكية الخاصة وتقسيمات العمل بين المدينة والقرية، والعامل والسيد، والفرد والمجتمع ، والإنسان وعمله ، والعمل الذهني واليدوي وكذلك بالقضاء على الإنتاج من اجل الربح المالي[٣٣١] .

١٢ ـ لأول مرة وبشكل واقعي، مع تطور المجتمـع الاشتراكي، ينتقـل الإنسان من مملكة الضرورة الى مملكة الحرية ومن مملكة الحيوانية الى مملكـة « الانسان » الحقيقي « ان امكانية تزويد كل فرد من افراد المجتمـع ، بفضـل الإنتاج المشترك ، بوجود ليس هو ممتلئاً مادياً فحسب، وصائراً أكثر امتلاء يوماً بعد يوم ، بل بوجود يضمن للجميع التطور الحرّ والممارسة الطليقة لامكاناتهم الحكيمة والذهنية ... وحين يستولي المجتمع على وسائل الانتاج يتم القضاء على الإنتاج السلعي، وفي الوقت نفسه يقضي على تسلط المنتج على كل المنتـج . وانه ليستعـاض عن الفوضى في الإنتـاج الاجتماعي بـالتنظيم الواعي المخـطط . ويتوقف الصراع من اجل الوجود الفردي. وعندئذ فإن الإنسان يتميز اخيـراً بمعنى ما ، للمرة الأولى ، عن بقية المملكة الحيوانية ، وينتقل من شروط الوجود الحيوانية الخالصة الى

---

(٣٢٦) كذلك عن كامنكا ص ١١٥ ، وانظر ص ١١٨ كامنكا حيث يستند على كتب اخرى في نفس المعاني السابقة عن الاغتراب .

(٣٢٧) كامنكا ص ١١٨ .

(٣٢٨) ماركس، مخطوطات باريس. عن كامنكا ص ١٩٨ .

(٣٢٩) كامنكا ، ص ٢٠٠ .

(٣٣٠) كذلك ، ص ٢٠٤ .

(٣٣١) كامنكا ص ٢٠٦ ، ولم تذكر عديد النصوص، وللقارىء مراجعتها حيث لخصنا هنا اكثر من نصف الكتاب، من ص ١٠٥ ـ ٢١٤ ، وانظر جارودي، ماركسية ، ص ١٣٤ فما بعد .

شروط للوجود انسانية حقاً وفعلاً. ان كل دائرة شروط الحياة التي تحيط بالإنسان ، والتي كانت تتحكم في الإنسان حتى الآن ، تقع الآن تحت سيطرة الإنسان واشرافه ، هذا الإنسان الذي اصبح للمرة الأولى سيد الطبيعة الحقيقي الواعي، وذلك لأنه اصبح الآن سيد تنظيمه الإجتماعي . وان قوانين ممارساته الإجتماعية الخاصة، هذه القوانين التي كانت حتى ذلك الوقت تقف قبالة الإنسان على اعتبارها قوانين طبيعية غريبة عنه ومتسلطة عليه، سوف تستخدم عندئذ بتفهم كامل، وتصبح بذلك خاضعة لسيادته . وان التنظيم الذي كان يجابهه حتى ذلك الوقت على اعتباره ضرورة يفرضها التأريخ والطبيعة ، يصبح الآن نتيجة لفعله الطليق الخاص . وان القوى الموضوعية الطارئة التيكانت تُسَيِّر التاريخ حتى ذلك الوقت تخضع الآن لإشراف الإنسان نفسه . واعتبارا من هذا الوقت فقط سوف يعمد الإنسان الى صنع تأريخه الخاص بنفسه بوعي تام ـ او بقدر متزايد من الوعي ـ اعتباراً من هذا الوقت فقط سوف يكون للأسباب الإجتماعية التي اطلقت من قبله النتائج المقصودة منه ، وذلك في خطوطها الرئيسية وعلى صعيد متزايد باستمرار. ذلك هو صعود الإنسان من مملكة الضرورة الى مملكة الحرية »(٣٣٢) .

هنا اذن يظهر (المجتمع العقلاني) الذي هو حل لغز التاريخ : « ليس هو مجرد المجتمع الذي يقضي فيه على الملكية الخاصة، إنه فوق كل شيء ليس مجتمعاً تنتقل فيه الملكية ببساطة الى سيطرة الدولة او السيطرة (الاجتماعية) إنه المجتمع الذي يختفي فيه التقابل والتعارض بين المطالب الفردية والاجتماعية ، والذي تفقد فيه الرغبات والمتع طبيعتها الأنانية، والذي تصبح فيه النفعية اجتماعية كلية انسانية . ان الإنسان انما (يتملك) الطبيعة ويجعلها جزءاً من نفسه ، وهكذا تصبح حواسه حواس انسانية حقيقية بشكل حقيقي، يصبح الإنسان نفسه الإنسان الإنساني بشكل حقيقي »(٣٣٣) .

وليس من قبيل التفاؤل، القول بعد هذا، انه عندما ينجز الإنسان مهمات البناء الاشتراكي في اعلى اشكاله، ستحقق احلى اخلاق حلم بها الإنسان، وسيقضي على معظم النوازع الشريرة التي عاصرت الإنسان ، آلاف السنين .

واحب ان اختم هذا الفصل بتلك الكلمات البسيطة التي قلتها يوماً في قاعة المحاضرات العامة في مدرج الجامعة الليبية منتصف سنة ١٩٦٨ ، بعد ان القيت محاضرة مبسطة عن اخلاق المجتمع البديل : لقد قلت بصوت يفيض بالجلال والخشوع وكأني اقول شيئاً من اعماق التاريخ : « تلك نبوءة آمل ان تتحقق كاملة ، ولكن لا انا ولا انتم سنكون على قيد الحياة آنذاك ، ايها السادة : الا تكفي هذه الحقيقة المأساة وحدها لأن يقول الإنسان كلمة الحق التي يعتقدها بشجاعة واخلاص ؟ .

(٣٣٢) انتي دوهرنغ ص ٣٤١ ـ ٣٤٢ ، ومثله جارودي ، ماركسية ، ص ٥٠ ، والنظرية المادية ص ٣٩٢ .
(٣٣٣) كامنكا ـ السابق ـ ص ١٢٨ .

ملحق (١)

خواطر وافكار ذات طبيعة عاطفية

الكتابة العلمية المنظمة في موضوع ما ، تجمد الكاتب احياناً ، وتفقد كلماتـه حرارة العاطفة والانفعال، وقد حدث لي وانا اكتب فصول هذا الكتاب ان انزل الموضوع المنظم ، واسجل في اوراق خالية مبعثرة، خواطر وافكاراً تحاصرني، ولا استـطيع الا تسجيلهـا ، خواطر حارة ، عاطفية ، وبعض هذه الخواطر سطور في هذا الكتاب او ذاك ، وانا اضعها جميعاً بين يديّ القارىء بكل حماسها وعفويتها ولا اقول صدقها ، فقد سجلتها من خلال التأثر والإنفعال .

١ ـ ان ممـا يؤسف له ان اشيـاع الفكر التقـدمي، وطلاب العدالة الإجتمـاعيـة ، يجـدون انفسـهم في معركـة ، ليس مع الاقـطاعيين والراسمـاليين والاستعمـاريين، وكـل المستغلين فحسب بل مع الدوائر العليا للأديـان ، وغالبيـة منظريهـا واديولوجييهـا . لأن الأخيرين يمنحون تـأييدهم المعنـوي والنظري لنـظام الامتيازات ودوله ، وللطبقـات ذات الامتيازات وسلطانها، يقول غارودي : « وتراهم يستنكرون اتفه اخطـاء دعاة الـلاطبقية بأقصى قوة ، اما افظع جرائم عالم رأس المال، من اسبانيا الى البرتغال، ومن لوس انجلوس الى فيتنام ، فتراهم يسكتون عنها . ان « كنيسة الصمت » الحقيقية هي تلك التي تصمت امام الجريمة واذا استمرت هذه الحال فسيظل هناك خطر كبير في ان يتم التحرير السياسي والاجتماعي للإنسان ، مرة اخرى، ضد ـ هذه الأديان ـ بسبب من ارتباطاتها الطبقية » ونضيف : لقد سجل ماركس ولينين على الأديان الكبـرى عمومـاً وعلى المسيحيـة ـ كحقل لدراستيهما ـ انها في مرحلة معينة كانت ثورة واحتجاجاً ورفضـاً بشكل خـاص، وانها في مرحلة لاحقة اصبحت « افيوناً للشعوب » ، على أساس تلخيص دورها من خـلال تجربـة تأريخية عاشتها لا سبيـل الى نكرانهـا ، وان على منـظري الاديان ان يختاروا اي شيء يريدون، الاحتجاج والرفض، ام الاستسلام للأوضاع الطبقية والبائسة التي تزدهر في ظل نظام رأس المال ونظام الامتيازات ، وان رفض هؤلاء لمقولة « افيون الشعوب » ليس قضية نظرية فحسب، بل هي امر ممـارسة سيـاسية واجتمـاعية عليهم ان يقـدموهـا من خلال مواقفهم من قضية الصـراع بين الإنسـانية وبـين ظروف القسر الطبقي والتخلف المادي والفكري الخ ، متمثلة في النظام الطبقي. فإذا لم يفعلوا فإن القافلة ستسير ،وسـوف لن

يلتفت الى تخلفهم عن اللحاق أحد ، ولكني واثق ان جميع القيم التي هي ميراث الانسانية كلها ، بما فيها قيم الأديان نفسها ، لن تضيع وتقف او تنكص معهم ؛ لأن قيم الإشتراكية تتضمن ، بل وتزهر كل هذه القيم الإنسانية ، وحتى لو كان هناك احتمال لتجاوز بعضها ، في عملية التحول الجديدة الى المجتمع اللاطبقي، فإنه لا معدى من الخيار الذي عبر عنه « جوريس » بصورة شعرية : « حتى لو اطفأ الاشتراكيون للحظة كل نجوم السماء ، سأمشي معهم على الطريق المعتم الذي يؤدي الى العدالة، تلك الشرارة الإلّهية التي ستكفي لإشعال كل الشموس في كل اعالي الفضاء »[1] .

٢ ـ ان قيم « الشرف » و « العفة » و « الصدق » وجميع الفضائل الأخرى ، في المجتمعات الطبقية تبدو باهتة ، ويضطر الناس مراراً تحت دوافع القهر المادي والإجتماعي ودوافع اخرى الى تجاوزها او اللف عليها او تكييفها ، وتبرير تجاوزهم لها . وكانت سيطرة مالكي العبيد ، او الاقطاعيين او الرأسماليين على المستغلين ، بامتلاكهم للأرض وللمعامل ولوسائل الانتاج المتنوعة ، تعطيهم سيطرة قانونية ، وسياسية ، وامتيازات اجتماعية ، ولذلك فإن الدولة والمؤسسات ، والمحاكم ، والبرلمانات والمجالس البلدية ، والتعليم ، وقوى الأمن ، والجيش ، بل والقواعد الأخلاقية ، وبعض المؤسسات الدينية في فترات تفسخها ، توجد في ظل هذه المجتمعات الثلاثة لتكريس التمايز ، وزيادة الاستغلال وابقائه . وهكذا ففي الحقوق والواجبات ، ومستوى الحياة المادي ، والأخلاقيات ، يظهر ان حجر الأساس هو العمل ومردوده ، مَنْ يملك وسائل الإنتاج ، وكيفية التوزيع ، !

سيقول الأخلاقيون المثاليون : كيف يرجى خير من «اخلاقيات» تقوم اساساً على امور مادية ؟ ولكن لندع هؤلاء جانباً ، فلقد ضج العبيد عشرات القرون ، واستصرخوا الضمائر ، ولكن احداً لا من الوعاظ ، ولا من الاخلاقيين المثاليين ، ولا غيرهم ، استطاع ان ينقذهم من واقعهم المرير وتعاستهم ، ولكن تبدّل قوى الإنتاج ووسائله ، وعلاقاته ، أي تبدل الظروف المادية ، لأسباب مادية ايضاً ، هو الذي حوّل العبد الى قن ، ثم الى بروليتاري ، ثم الى مشارك في الملكية وفي الإنتاج الإجتماعي في ظل الإشتراكية[2] .

٣ ـ من منطق متدين وبلسانه اقول للمتدينين الذين يرهنون فكرهم لنظام الطبقات : كيف يمكن ان يكون الله ضد مَنْ يعملون لإزالة القسوة والحروب ، والجوع ، والقهر ، ضد

(١) على القارىء مراجعة غارودي، ماركسية القرن العشرين ـ السابق . ص ٢٠٢ ـ ٢٠٣ ، ليجد اننا اقتبسنا من بعض معالجته هنا ، ولكننا نخالفه في تصوره ان « قيماً انسانية لا تعوض » ستحتجب اذا لم تضع الأصوات الدينية العليا يدها مع دعاة اللاطبقية . كما ان الاقتباس عن جوريس ليس صورة مظلمة كما تصور غارودي، بل صورة مغنية مليئة بالثقة والأمل .

(٢) النص بتصرف عن موضوع الاخلاق من هذا الكتاب . ص ١٢٥ منه .

مَنْ يريدون خلق ظروف انسانية يحقق بها الإنسان معنى الكرامة والإنسانية الحقة عملاً وفكراً ؟

٤ ـ ان في إنسان يريد أن يرفع الظلم عن آخر ليس عنده ما يداوي به طفله المريض، رغم كدحه ليل نهار، من التدين الحقيقي والالوهية ما ليس في إنسان آخر يسكت عن هذا الظلم، ولكنه يصلي ليل نهار!

٥ ـ ان اولئك الذين ارتضوا ان يكونوا بجانب الظلم ، والأوضاع الطبقية الشائنة ، من رجال الأديان ، هم وحدهم المسؤولون عن وضع الدين نفسه موضع النبذ او اللامبالاة من قبل الشبيبة التقدمية والواعية عبر العصور . اننا طلاب عدالة قبل كل شيء .

٦ ـ « لقد خلق « كانت » و « فيخته » في عالم أثيري . كانا يبحثان في العوالم البعيدة ، اما انا فلا احاول إلا ان ادرك ما القاه في الشارع »[١] .

٧ ـ انني أتكلم بلغة هادئة ، لأنني لست جائعاً ولا متعباً ، كما هو شأن الغالبية في العالم ، ولذلك يخطر ببالي احياناً بسذاجة وبراءة طفل ، ان اطلب من الأغنياء والرأسماليين ان يتركوا جشعهم وان يؤمنوا بالإشتراكية . وهؤلاء من طرفهم سيصمون آذانهم ، او يقدمون اقل القليل : الصدقة وبعض الأعمال الخيرية على احسن الاحتمالات . اننا ـ انا وهم ـ نتكلم بلغة هذا مردودها ! ولكن اولئك الذين لا يملكون ، شيئاً سوى جهدهم يبيعونه تحت ظروف الاستغلال والامتهان والفصل الكيفي ، والفاقة ـ اذا كانوا يعون المسألة ولا يؤمنون بالقدرية ـ سيتكلمون بلغة أخرى إنهم في الواقع لن يتكلموا فقط ، إنهم سيقولون قليلاً ولكنهم سيعملون كثيراً ، وسوف لن يرضوا بأقل من الحل الكامل : الثورة ، الاستحواذ على وسائل الإنتاج كلها ، واقامة دولتهم وعدالتهم حسب مبدأ « مَنْ لا يعمل لا يأكل » . وكلما فكرت في حالي وحالهم ، وجدت الحق معهم . انهم أصحاب المشكلة ، وهم يعرفون ان المواعظ لا تجدي ، إنها ربما تقدم الصدقة ، وانصاف الحلول ، ولكنها لن تقدم لهم مردود عملهم المسروق ابداً ، ولن ترفع عنهم اغلالهم . ان الفارق بين موقفي وموقفهم هو الفارق بين الثورة والإصلاح ، بين الواقع والخيال ، بين الحلّ ، والترقيع ، بين انسانية بحق وانسانية برجوازية طوبائية. عذراً أيها الرفاق فلم اختر ان اكون برجوازياً .

٨ ـ اواه كم هو قاس انسان التأريخ حتى اليوم ، استغلال العبيد والنساء ، والفقراء والفلاحين ، القسوة على الضعفاء حتى الموت ، الأنانية المفرطة ، حتى لا يرى الشبعان ابناء وطنه ، وبلدته ، وجيرانه ، يموتون ببطء من سوء التغذية ، من العمل المنهك ، من الأمراض ، من الانسحاق !

---

(١) عن ماركس . المؤلفات الكاملة . القسم الأول. المجلد الأول . الجزء الثاني ، ص ٤٢ ، عن كامنكا ـ كتابه السابق . ص ٣٧ .

ومن اجل هذا ، من اجل ان انسان التـأريخ حتى اليـوم في الأعم الأغلب ، وفي المجتمعات الطبقية ، لم يرَ قسوته هذه ولم يعترف ببداهة ان كل ما يحتاجه هو قدر بخس من الطعام واللباس ، دون ان يفقد انسانيته ، بل لكي لا يفقد انسانيته ، بسبب هذا : لا طريق ايها الرفاق غير العنف ، غير طريق تبديل ثوري « للعمل الإجتماعي » الذي يولد هذه الأوضاع اللاانسانية ، وهذا الإنسان التأريخي اللاإنسان !

٩ ـ كل الأديان تقول : ان الله يحب الفقراء والمساكين ، ويقيناً ان الله لا يحب ان يظلوا كذلك ، لكي لا يفقد الحب ، إنه بالأحرى ـ إذا لم يكن الهاً طبقياً ـ يحب الا يظل في الأرض فقراء ومساكين ، ويقيناً انه ـ اذا لم يكن طبقياً ـ يحب مَنْ يعملون من اجل هـذا التغيير ! ماذا يريد الوعاظ اذاً حينما يقولون ان الله يحب الفقراء ، ثم يقفون حجر عثرة في سبيل « الرافضين » الثوريين ، ايريدون ان يملأوا قلوبنا بالأسى العميق ! الأسى العميق ان المهم يزين الفقر للفقراء من اجل ان يظل الأغنياء والمستغلّون ؟

١٠ ـ ها انذا ادخل الأربعين ، ولم تكف عيوني عن البكاء ، بدمع ، او بلا دمـوع احياناً ، وبلا رغبة في ان يضعف الغير لإنسانيتي المفرطة ، لقد حزنت وانا طفـل ، وما زلت لأبناء بلدتي المسحوقين ، وحلمت بمستقبـل سعيد يحققـونه ، ولكن الحلم مـا زال بعيداً ، وما زال من يريدون تحقيقـه ، يتكلمون بهمس ، اهنـاك ادعى للحزن من هـذا ؟ القضية واضحة ، القضية عادلة ، وما زال الطيبون يتهامسون ، لماذا هذا هو الحال ؟

١١ ـ هؤلاء الذين سيقرأون هذا الكتاب ، هل سيحسون بما عانيته وانا اكتبه ، لا اقصد عناء المصادر والبحث ، بل عناء كيف أُفهِم الآخرين قضيـة واضـحة ، كيف ازيـل حجب الضباب التي غلف بها المنظرون الطبقيون والرجعيـون هذه القضيـة الواضـحة ، قضية ان يعيش الإنسان من جهده ، في ظروف احسن، عادلة، وانسانية حقة ، قضية كيف ولماذا لم يحقق الانسان انسانيته في مراحله التأريخية المتعاقبة. ألا ليتهم يعرفون انني بين فصوله ، كنت اعاني بعض الخواطر ، اكتبها بلغة الشعر والعاطفة، وابكي برغم كل الحروف لأنها لم تكن تكفي للتعبير عن مشاعري. لماذا ابكي ؟ انا لست بائساً بالمفهوم الإقتصادي ، ولست قانطاً بالمفهوم الفلسفي، ولست جائعاً بكل معاني الجوع ، غرفتي وثيرة ، وإبنتاي وأهلي بخير ، ولكني متألم وحزين لأن غيري يتعذب ، ولأنني اريد أن أغيِّر ، فلا استطيع سوى الحزن!

١٢ ـ حينمـا اعرف ان في الأرض انـاساً من امثـال جيفارا ، والوف «الأخيـار» المضحّين اشعر بالأمل .

١٣ ـ حينما اتأمـل حالي، افكـاري، مشاعـري، وكل مـا كتبته في الصبـا من شعر وخواطر، ومجمل سلوكي مع الآخرين ، اشعر كم هي إنسانية هذه الفلسفة التي اعتنقها ، إنها خير ما انتجه الإنسان وفرزه الواقع، واملته الطبيعة .

١٤ ـ ان اولئك الذين يتباكون على ضياع الأخلاق، بمجيء الإشتراكية والفلسفات العلمية الأرضية ، إنما يتباكون على ضياع اخلاق خاصة، اخلاق تمكنهم من النهب والاستغلال والتسلط، والحرية بلا حدود لسوق الناس الى الحروب، ومعاداة بعضهم لبعض، وابقاء جميع الحقوق بأيديهم هم بينما يطلب من الجماهير الواسعة في بلدانهم وخارجها الواجبات العبودية اتجاههم . إنه لا يوجد مجتمع، على الأقل منذ وعى الإنسان، ومنذ تجاوز العادات والأعراف وحدهما ، كمصدر للتوجيه ، اقول منذ ذلك الحين، لم يوجد مجتمع بدون اخلاق، فليس خوف المستغِلين هو في ان يصير المجتمع الاشتراكي بلا اخلاق ، بل ان ما يخافونه هو ان تزول الاخلاقيات التي تمكنهم من الاستمرار في وضعهم الطبقي الممتاز على حساب الأكثرية(١) .

١٥ ـ سيقول انسان المستقبل ، إنسان المجتمع اللاطبقي المجيد عن رفاق الحرية قبله ، ما نقوله نحن اليوم عن انسان العصر الحجري، والعصور التالية له عن قرب، هو حارب وحوش الطبيعة والناس، وهو يحارب اليوم الوحوش البشرية، لقد ضحى ذلك الانسان ربما بدون وعي، ويضحي هو اليوم بكامل الوعي، وأي تضحية اكرم من تضحية الإنسان بنفسه من اجل الآخرين ، اما البرجوازيون الذين يعتبرون الحرية مغنماً شخصياً ، فيتركون افكارهم واحزابهم حالما لا تحقق لهم مكسباً شخصياً ، او ما شابه ، ولكن دعاة الحرية والتقدم يصلبون كل يوم في فجاج الأرض من ظفار الى كوريا ، ومن شيلي الى فيتنام ، وعبر كل القارات ، انهم المسيح يصلب كل يوم ، ولو شاءوا فما اكثر الذين يقبلون « يهوذا » بينهم ، ولكن ايمانهم بقضيتهم ، وبعدالتها ، وبحتميتها اقوى من كل اغراء أو خطر او خوف. ان خير ما في « المسيح » و« سقراط » ، وخير ما في كل دين، ونبي من بطولة وايمان وتحد ومحبة ، موجود أيضاً عند جيفارا، والليندي، وسائر المؤمنين بقضية العدالة والحرية .

١٦ ـ في المجتمعات الطبقية، وفي البلدان المتخلفة ايضاً ، ينعم المرفهون ، واطفالهم بأحسن الطعام واللباس، والرياش، المحلّي والمستورد، ويكفي ان يعرف المرء بعض الحقائق عن ضخامة المبالغ التي يصرفونها في الساعة الواحدة، على مدار السنة ليعرف الفارق الكبير بينهم وبين غالبية شعوبهم . ان قيمة بذلة واحدة للزوج او الزوجة منهم تكفي لمعيشة عائلة سنة كاملة من عوائل الغالبية التي يعيشون بينها ، اما ما يخصصونه للزينة والحلي والسفر، والشرب، والقمار، والكماليات والحفلات، فأمر لا يصدقه خيال المحرومين . بينما الأكثرية من ابناء الشعب يعيشون على الكفاف، ففي بعض البلدان لا يزيد طعام الاكثرية عن نوع واحد، الأرز ، او التمر، او السمك، او مشتقات الشعير، وهكذا، بينما

---

(١) بتصرف عن موضوع الاخلاق من كتابنا هذا.

تتكدس العوائل في بيوت مظلمة وصغيرة، وتنتشر الأمراض والأوساخ، والشعوذة، ولا يجدون ما يدفعون به اجرة الطبيب. اما اللُّعَبُ ، وملاهي الأطفال، والسفر، واطايب الحياة، والملابس الجميلة، فشيء لا يعرفه اطفالهم .

هذا الوضع استمر وما زال في بقاع كثيرة، آلاف السنين منذ انقسم المجتمع الى ملاك، وعبيد، وتحدث الأولون عن الحرية وتوفرها في مجتمعهم الطبقي حيث تسود احزابهم وافكارهم، وهم يسمون سلبهم للأكثرية نجاحاً ، وغناهم على حسابها مثابرة، وانانيتهم مبادرة فردية، ويعتبرون هذا كله نتيجة للاقتصاد المفتوح الذي يقدر الموهبة والكفاءة والابداع الفردي . وبالطبع فهم يتصورون ان قدرتهم هم على ممارسة الحرية تنطبق على المستغَلين ، فيدّعون ان مجتمعهم يحقق الحرية وممارستها للجميع، والحال انهم وحدهم يمارسون حرية استغلال الأكثرية ، وحرية اسكاتها لكي يقولوا وزبانيتهم ما يحلو لهم !

١٧ ـ ان اكبر دليل واوضحه على عدم ممارسة المستغَلين والأكثرية لحريتهم في المجتمعات البرجوازية والرأسمالية والطبقية عموماً ، انه حالما تحاول الأكثرية الفقيرة من عمال وفلاحين وكسبة ومثقفين ثوريين ، ممارسة الحرية حقاً ، عن طريق حزب ثوري، او حكم جبهوي ثوري، الحرية الحقيقية بتحطيم اغلالهم وازالة الاستغلال عنهم سواء بأسلوب ثوري، او عن طريق سلمي ديمقراطي كما حدث في شيلي ، اقول حالما يمارس المستغَلون حريتهم بازالة عوائقها، اعني بالقضاء على التفاوت الطبقي، والاستغلال الرأسمالي، والاستخدام اللاانساني لقوى العمال والسرقة لجهودهم وفائض قيمتهم من اجل الرأسماليين بينما يجوعون هم ، اذ ذاك يصرخ دعاة الحرية البرجوازية المستغلة، بأن الحرية تُوءدُ وان الديكتاتورية تقام، وهم مرة أخرى يقصدون ان حريتهم في الاستغلال ، والطفيلية والكسل المنعَّم هي التي تُوءدُ، ولكنهم يسمون ممارسة الاكثرية لحريتها استبداداً ، وعيشها بكرامة تعسفاً ، ونيل الأجراء حقهم دون ان يسلبه الرأسمال الكسول موتاً للكفاءات الفردية والموهبة والابداع ، ذلك هو الدرس العميق الذي يعلمه التأريخ لنا عبر آلاف السنين حتى اليوم، ان الحريةَ ليست شعاراً مطلقاً ومغلقاً على نفسه ، مفصولاً عن الناس والمجتمع والاقتصاد، إنها ذات محتوى طبقي، ان حرية الرأسماليين والامبرياليين والإقطاعيين والسادة هي عبودية العمال والمستعمرات والأقنان والعبيد، والعكس صحيح .

١٨ ـ لا يمكن لحزب ثوري يعمل من اجل الإشتراكية الحقة، ان يقبل رأسمالية الدولة كنوع من الإشتراكية. ان جوهر الإشتراكية العلمية الثورية الحقيقية هو رفع استغلال الإنسان للإنسان، فإذا احتكرت الدولة استغلال الأكثرية فذلك الصنف من الاستغلال العشوائي في مجتمع رأسمالي غير مبرمج . اذا حطمت الدولة الوسطاء والمحتكرين لتكون هي بديلاً عنهم في رفع الأسعار وحرمان الأكثرية من ابسط السلع

واكثرها ضرورة، فذلك شر من الرأسمالية غير المؤممة . ان دخول الدولة السوق والعمل بديلاً عن الأفراد والمؤسسات الأهلية، او بالإشراف عليهم ، لا بد ان يؤدي الى خفض سعر السلع، فإذا كان العكس فإن في المسألة استغلالاً، وسوء تنظيم، وتلاعباً ، وكل ذلك في مظاهر مجتمع لا اشتراكي حتماً . ان الإشتراكية كل لا يتجزأ ، وبعض الطريق منها لا يوصل اليها ابداً ، والتأميم وحده ليس مرادفاً للإشتراكية، كما ان النمو الاقتصادي وحده ليس مرادفاً للعدالة. ان جوهر الإشتراكية هو جعل حياة الأكثرية اكثر عدالة، وارخص كلفة، وارفع مستوى، واكثر انسانية .

١٩ ـ اولئك المنعمون بسبب الاستغلال والثروة والملكية الخاصة، والأرث، في المجتمعات الطبقية ، والنامية ، اولئك المنعمون بسبب هذا ولأسباب اخرى لا تتوفر للأكثرية ، بل هي كذلك بسبب عدم توفرها للأكثرية ، وبسبب ان الأكثرية هي كبش الفداء والفريسة، يملأون الدنيا صراخاً اذا حاولت الأكثرية قلب أسس المجتمع اللاانساني هذا، وبالطبع سيجد المنعمون المستغِلون فرصاً ذهبية لجعل اصواتهم تسمع من خلال واقع ان الدولة الثورية، أية دولة ثورية، ومهما كانت مخلصة وثورية، وشعبية، لن تستطيع ان تحقق للأكثرية منذ البداية الشروط الرفيعة ومستوى الحياة العالي الذي يعيشه اولئك، كما لا تستطيع ان تبقي على الشروط المميزة لأولئك المنعمين، وبالتالي سيفرح هؤلاء كثيراً ، عندما يجدون كثيراً من السلع المستوردة والبضائع العالية المستوى والتحف الخ غير متوفرة او تكاد لا توجد، بدافع سياسة الحماية او حفظ الثورة التي يستثنيها النظام الثوري الجديد ، وسيستحقرون باستهزاء البضاعة المحلية التي لا تقارن بخير ما كانت توفره لهم السوق العالمية ومن المحزن حقاً ان يردد بعض المحرومين اساساً من هذه النعم وهذا البذخ صرخات هؤلاء! ناسين انهم هم مَن كانوا يدفعون من جوعهم وحرمانهم ثمن تلك الأشياء التي يتمتع بها هؤلاء المحظوظون . ونحن لا نتحدث هنا عن رأسمالية الدولة واحتكارية الدولة التي لا تحقق عدالة للأكثرية ولا ترفع عنهم استغلال الوسطاء والمحتكرين ، هذه الرأسمالية التي تفقر السوق من السلع الضرورية والكمالية على حد سواء من اجل رفع الأسعار والربح الوفير لذويها وانصارها بما لم يكن يحلم به المحتكرون الفرديون . إننا نتحدث عن اشتراكية الدولة التي تحرم المستغِلين ولكنها ترفع الشغيلة درجات عما كانت عليه من مستوى في ظل ما قبل الثورة. ان الإشتراكية لا تعني ولا تستطيع ان تحقق ، في ادوارها الأولى السعادة للأكثرية ولكنها تحقق لها حياة ترتفع باستمرار حتى يتحقق مستوى انساني لائق، بينما هي منذ البداية تزيل طبقة « المنعمين » مع الكسل، وحينما تجد الأكثرية ومنذ البداية معيشتها ترتفع ومكاسبها تتحقق باستمرار وبتصاعد، فإن كل صرخات المتضررين واضاليلهم لن تجد مَنْ يرددها . ان اعدى اعداء الإشتراكية الحقة هي احتكارية دولة تسيرها المنافع الخاصة، والحزبية الضيقة، ان

الوضع لم يتبدل حينئذ، كل ما في الأمر ان مجاميع متعددة، وربما متفاوتة المصالح من احتكاريين وملاك قد ذهبت، لتحل محلها، وربما معها بالتواطؤ طبقة مستغلة جديدة اكثر تنظيماً وسلطة وقدرة على التحكم بالإقتصاد وبالناس !

٢٠ ـ استحوذ اسد وذئب وثعلب على حمار وضبية وارنب، فقال الأسد للذئب : اقسم بيننا : قال : الحمار لك ، والضبية لي ، والأرنب للثعلب ، فقتله الأسد بضربة ، ثم قال للثعلب : اقسم : قال الثعلب : الأمر واضح ، فالأرنب لفطورك ، والحمار لغدائك ، والضبية لعشائك : قال الأسد عن رضى : لله درك . من علمك هذا العدل؟ قال الثعلب : علمني رأس الذئب المتدحرج على الأرض !

واول دلالة لهذه القصة ، أننا مهما ادعينا الفضيلة، فنحن اساساً تسيٌرنا الحاجات البيولوجية والحياتية، واول طريق للعلاج هو الاعتراف بهذا، بمعنى ان الحيوان والوحش فينا ، واذا لم نخلق الشروط الاجتماعية الكفيلة بالوقاية من حيوانيتنا ، انقلب مجتمعنا الى مجتمع غابة ، أليست هذه بالضبط هي نتائج سياسة « الإقتصاد الحر » . والنظام الرأسمالي ؟ الحروب، والغنى الفاحش، والمجاعات . وبدون خلق شروط الوقاية، لا يفيد وعظ ولا نصح، لأن الفكر والحكمة نفسها ستصبح تبريراً ودفاعاً عن الغلط، كما هو حال ما قاله الثعلب وما فعله !

الدلالة الثانية : لو اراد الأسد ان يشرك معه الذئب والثعلب، وهذا بالطبع فرض ساذج وضد طبع الأسد ـ لأكلوا جميعاً لكن مع انخفاض مستوى شروط حياته وقلة حصته . فجوهر المسألة بالنسبة للمستغٌلين اسوداً كانوا ام بشراً هو الأنانية، ان الرأسمالي لا يفهم ولا يستطيع ان يفهم مبدأ التوزيع العادل. وهنا يتضح ان جوهر الإشتراكية هو خلق الظروف لكي تصبح بعض القيم الجماعية كالإيثار وحب الآخرين والعدالة، واللاانانية، قيماً ممكنة لأول مرة .

الدلالة الثالثة : في مجتمع الغابة حيث المستغٌل يستهلك ولا يخلق ما يستهلك ، يكون الصراع صراعاً انانياً ، وجودك او وجودي، يصبح صراعاً مميتاً للغير، والتنازع على البقاء تنازعاً وحشياً وانانياً . وهذا هو طبع المجتمع الرأسمالي والاستهلاكي الطبقي عموماً . اما في المجتمع الإشتراكي فالانسان خالق بمعنى ان الدولة لا تقف عند حدود ما تجد فتستهلكه ، بل هي تحاول ان تخلق الصناعات والوسائل لخلق وتطوير الاقتصاد المتيسر وانمائه ، وهذا يتطلب احياناً سياسة شد الأحزمة والحرمان المؤقت من اجل وضع الاقتصاد وضعاً سليماً ، وانتاج وسائل الانتاج، لا الاستهلاك ، والحماية للانتاج المحلي، ولو بحرمان الناس من سلع السوق الخارجي غير المتوفرة محلياً . ولذلك فعلى مؤيدي الثورة ان يفهموا هذا وألا يسمعوا لأقوال « المتضررين » من رأسماليين واقطاعيين وربما برجوازيين، بأن الإشتراكية تعني الحرمان والتقهقر. ان هذه المرحلة من الدقة بحيث

تختلط الأمور، على الناس، فربما سكتوا عن حكومات هي مُسْتَغِلّة في حقيقة الأمر، ولكنها تدّعي ان هذا الحرمان مؤقت ولا مندوحة منه للوصول الى مجتمع اشتراكي عادل، ومُكْتَفٍ ذاتياً الخ . فيصدقون ويسكتون ويصبرون، ومن جهة اخرى ربما قياساً على عدم صدق محاولات خبرها الناس سابقاً معهم او مع جيرانهم والدول النامية الأخرى، لا يعود لهم صبر، ويحسبون ان هذا الشد على البطون كسابقة مقصودة، فلا يعطون حكومتهم الثورية بصدق، الوقت والصبر، ويساعدون بذلك على افشال التجربة، بينما هم في المرة الأولى يساعدون على استمرار وضع غير صحيح .

٢١ ـ الأخلاقيون المثاليون، والذين يفصلون الإنسان وسلوكه عن الظروف البيولوجية والإجتماعية للإنسان، يوصون بالتمسك ببعض القيم، كالحب، والتسامح ، إنهم يكتفون بالتذكير، والنصح ، ولكن كيف يحب الجائع مجوِّعه وهو يعرف انه مجوِّعه ، إنه فقط بتمكين الانسان ان يحب عن طريق تهيئة ظروف ملائمة.يمكن زرع الفضائل .

٢٢ ـ عندما ألاحظ حال البعض ممن يخدمن ـ او يخدمون ـ في بيوت ذوي اليسار، وقد اصبحن كجزء من العائلة، يلقين الكثير من الرعاية والاشراك في الطعام واللباس بحدود لا تصل طبعاً الى مستوى المخدومين ، ولكنها تكفي لاشعار « الخادمين » بنوع من الصلة والتأقلم في وضعهن هذا ، اتساءل : ترى ما هو شعورهن ؟ ما نوع الخواطر التي تنتابهن عندما ينهرن ، او عندما تكشف واقعة صغيرة انهن برغم كل شيء لسن جزءاً من البيت ، وليس لهن منه شيء ، وليس لهن مستقبل مضمون، وربما ليس لهن عائلة او اطفال او مركز مستقل ؟ ثم ماذا عن مشاعرهن الخاصة اتجاه افراد البيت ، انني لا اشك مرة في انهن يعانين من امثال هذه المشاعر، والوقفات مع انفسهن وحالهن ، ولكن وضعهن في المجتمعات الطبقية هو كوضع السجين الذي لا حيلة له ، ولذلك فإنني غير آسف على الغاء هذه العواطف « النبيلة » وبرغم ذلك الكاذبة ، التي يسبغها بعض المخدومين على هؤلاء ، لأن هذه العواطف « مخدر » وشراب لجعل الخادمين يبلعون « الطعم » بسهولة . إنني احلم بمجتمع لا يوجد فيه مثل هذا الوضع، مجتمع يعمل فيه الجميع احراراً في خدمة الدولة لا الأفراد !

٢٣ ـ واسفاه كم اشعر بازدواجيتي ، كم انا ناقص، كم هو بعيد واقع الحال عن واقع المقال ! إنني اتحدث عن حالي، وأنا اعرف نفسي جيداً ، افكر في ان احب واتسامح ، احزن بعمق على المظلومين وعلى القساة ايضاً ، ارثي لمن لا يفهمونني برغم انني اريد لهم الخير، بل واجباً ، ارثي لأعداء الإنسانية ، ولكني ويا للأسف مراراً وتكراراً ، في معاملاتي للغير، بل وحتى لأبنائي، وفي مجادلاتي، في سلوكي اليومي، اقسو واغضب واضيق بالآخرين، ولا اتسامح في لحظة التسامح . ويخيل لي كلما فكرت بهذا الحال انني « مسمار » في ماكنة كبيرة تسحق الغير، وتسحق طموحات الإنسان ، وتملأ الجو بدخان

الحقد والقسوة، ولكن، ولعل في هذا بعض العزاء ، مسمار يعي ذاته ، ويرفض هذا الجسم الذي ركّب فيه ، من اجل ذلك احب ان احقق المجتمع البديل، المجتمع الذي لا يتعارض فيه سلوكي العملي مع احلامي، واخلاقي الواقعية مع اخلاقي النظرية ، المجتمع الذي يحررني من الكره والقسوة، لأنه مجتمع لا يقوم على قوانين الغابة، ومبدأ السمكة الكبيرة تأكل السمكة الصغيرة .

٢٤ ـ يا للمفارقة العجيبة، والصادقة ، « المثاليون » و« المحافظون » يتهمون « الماديين » بالمادية بمعنى خلقي تحقيري، ويقولون عنهم انهم يحطمون « الإنسان » ويجعلونه آلة في جهاز الدولة، ولكن حينما يفكر مَنْ اسموهم « بالماديين » بمجتمع لا استغلال فيه، ولا انانية، فيه عمل للجميع، من اجل خير الجميع، يقول المثاليون والمحافظون : هذا ضد طبيعة الانسان ، لأن الانسان لا يعمل الا لمنفعته الخاصة، والشر والتفاوت ابديان .

اذن من هو « المادي » بالمعنى الذي ارادوه ، ومَنْ هو الذي يتصور الانسان كآلة، كمخلوق شرير لا صلاح له، هؤلاء ام اولئك ؟

٢٥ ـ الأغنياء والمستفيدون من الأوضاع الطبقية ومن يسير في فلكهم يؤكدون وبحرارة المؤمن انه ليس من طبيعة الأشياء ، وليس بالممكن وجود مجتمع لا تفاوت فيه ، ولكن هل يقبلون هم ان يعيشوا ظروف الطبقات المسحوقة؟ ولكن المؤسف ان مَنْ يتحدثون في المجتمعات الطبقية هم في الأغلب، ممن يستفيدون من ظروف استغلال هذه الطبقات، مَنْ يعيشون ظروفاً حسنة نوعاً ما بالنسبة لها . ولكن لنتصور ان هؤلاء الناطقين بضرورة التفاوت الطبقي، وقد صاروا يعيشون ظروف الحرمان والجوع والاذلال، والعمل الشاق، كما هو حال اي فلاح او عامل بناء عندنا ، انهم حينئذ سوف يفهمون معنى الدعوة الى ازالة مجتمع الطبقات والملكية الخاصة، والتسلط الرأسمالي .

٢٦ ـ المصلحة تعمي عن الرؤية السليمة، احد الأطباء شتم حتى الفرد الروسي، والفتاة الروسية « ذات الرائحة القذرة » كما قال، ان هذا غير صحيح، ومع ذلك فهي ليست معطرة، متبرجة كالبرجوازية الرأسمالية، ما سر هذه الحملة العارمة منه اذن ، المسألة ببساطة كانت تدور حول تأميم الطب، يا للهول الحرمان من الدخل الرفيع والعيادة الخاصة، ثم هو متأفف فقد حرمته « الحماية » الإقتصادية، وقوانين الاقتصاد المخطط من البضاعة المترفة الأجنبية، ان هذا الإنسان يفكر بنفسه فقط، يريد ان يفتح الأسواق الخارجية لخراب الاقتصاد الوطني، لأنه يملك مالاً، ويريد ان يوقف المسيرة بالتأميم او سواه ، لأنه يخشى ان يصبح من ذوي الدخل المحدود، كأي موظف، او دكتور في الآداب او الفلسفة، أي كسائر ابناء بلده، انه لا يحس ان غناه، برغم انه يشفي الآخرين، ويقدم لهم تعويضاً من وقته وعلمه ـ هو سلب للفقراء ضرورياتهم ، من اجل ان يشتري هو الرياش

والبضائع والتحف الأجنبية الفريدة، لماذا ؟ انهم يقدمون للمجتمع، كما هو يقدم، ولكن كل في مجال اختصاصه، وسوف تراعي الدولة خبرته ، وعلمه ، وفنه المتميز، ويقيناً انها ستجعل راتبه، متناسباً مع هذا، قياساً على راتب عامل غير فني، او طبيب غير مختص وهكذا، ولكن ان يريد ان يحلب الغير، ويساومهم على الموت والحياة، بحيث تكون المعادلة هكذا : أقدم لكم العلاج، وقدموا لي كل دخلكم ، واحرموا انفسكم من الرغيف، لأشتري كرسياً واحداً بمجموع ما يحصله الواحد منكم كل حياته ، فتلك هي الأنانية والقسوة غير المحدودتين ، وانني لأتساءل : لماذا لا يستطيع مثل هذا الرجل الذي، يبكي على الحرية الفردية خوفاً من « الإشتراكيّة » اقول لماذا لا يستطيع ان يقدم الشفاء والدواء والعمل الكامل، بدافع المصلحة العامة، ومساعدة بني وطنه، كما لو كانوا يدفعون له في عيادة خاصة ؟! ان هذا وامثاله ليس لهم قلب انسان، بل قلب ذئب وشيطان !

٢٧ ـ والمصلحة تعمي عن الرؤية السليمة، نقولها مرة اخرى، فتجعل الإنسان يفصل الظاهرة عن جذورها، عن الكل، ووراء هذا الأسلوب المصلحة ، وحب التبرير، والجدل المتكرر مع دعاة «الانفتاح الإقتصادي» وءافضلية النظام الاقتصادي الحرّ» أي « الرأسمالي » في مقابل، الاقتصاد الاشتراكي والمخطط من قبل الدولة، يعطي امثلة واضحة على هذا. يقول هؤلاء : امريكا اعلى مستوى من كثير من المجتمعات ، او هي اعلى باطلاق ، ولا يقولون او يسألون لماذا ؟ كذلك يقولون : الاقتصاد الحر الفلاني مزدهر، ولا يقولون : لمن ؟ ويقولون دخل الفرد في الدولة الفلانية كذا ، ولكنه حتماً ليس محسوباً فيه الواقع الحي، لأن الوسط لا يمثل احداً ، لا يمثل دخل الطبقة العليا ، وهو دخل بالملايين ، ولا يمثل دخل الأكثرية فيها ، والذي هو بعشرات الدنانير لا غير ، وهكذا ينبغي عند مقارنة نظام بآخر دراسة كل نظام بلد وكل حالة دراسة تشمل جميع الظروف وجوانب الظاهرة المدروسة، حتى نعرف العامل التأريخي، والخارجي، والطبيعي، ـ كون البلد موفور الموارد الطبيعية ـ من العامل الذي هو محسوب كدليل على سلامة النظام او عدم سلامته . فقد يقال او يصح ان يقال ان بلداً نفطياً صغيراً ، لا يتجاوز سكانه نصف المليون، وكمتوسط دخل الفرد فيه اعلى دخل في العالم ! فإذا حللت الأمر وجدت ان هذا الدخل لا يعبر عن احد، فالأغنياء وهم قلة ثروتهم فيه بعشرات ومئات الملايين، ويتراوح الأكثرية في دخولهم من الألوف حتى الثلاثين ديناراً في الشهر، بينما يبلغ اجار شقة صغيرة وبسيطة ومتوسطة شهرياً بين (ثمانين* ـ ١٤٠) ديناراً، ثم ان هذا الدخل المرتفع على التسليم به جدلاً، ليس ميزة للنظام الحر السائب، القائم فيه ، بل هو بسبب النفط الذي وهبته الطبيعة، ولو وجد مثل هذا النظام بكل احتكاريته وتكالبه على الربح، وبكل ما فيه من استهلاك، وفوضى،

(*) كتب هذا الكتاب حتى سنة ١٩٧٥ والأرقام الآن اعلى بكثير .

وانفتاح على اسواق العالم تمص موارده دون ادنى صناعة او تفكير في مستقبل، اقول لو وجد مثل هذا في بلد تعداده بالملايين، لكان الأمر بمجمله كارثة على المدى القريب والبعيد .

٢٨ ـ هاكم مفارقة عجيبة : يقول دعاة النظام الاقتصادي الغربي : ما اكثر الاضرابات في انجلترا والمانيا الغربية ، وايطاليا ، واميركا الخ ، وهذا ـ هكذا يقولون ـ دليل على سلامة هذه النظم ، وتوفر الحرية السياسية . وهم يستنتجون بناء على هذا المنطق ان العمال والفلاحين والشغيلة في الاتحاد السوفييتي والكتلة الإشتراكية يعيشون تحت القيد، لأنه لا يوجد هناك اضرابات ! هذا هو منطقهم، بينما النظرة الواقعية غير المتحيزة للهوى تحكم بالعكس. ان وجود الاضرابات في الأساس دليل على عدم تحقق مطالب للمضربين ، وهي هكذا في الدول ذات «الأنظمة الحرّة» كما يزعمون . وعلى العكس في المجتمع الاشتراكي، والا كيف تستطيع قوة في الأرض وفي مدى نصف قرن، بل واكثر ان تمنع شعوب الاتحاد السوفياتي منذ ثورة ١٩١٧ حتى اليوم من الاضراب، بل واسقاط الحكم اذا كان ضد مصالحهم ؟ ان هؤلاء الدعاة يفهمون الحرية مفصولة عن كل سبب او وضعية، بمعناها المطلق بل بمفهوم قريب من الممارسة الفوضوية والعبث، والحركة اية حركة، ليثبت الإنسان انه حر، ولسانهم يقول: اذا كان المجتمع بلا اضطرابات سياسية، واضرابات عمالية، وهزات فلاحية، وكل دلائل الاضطراب والقلقلة فهذا مجتمع مستعبد، ولا حرية لأبنائه ، وكأنما ـ ولله في خلقه شؤون ـ الاضراب مطلوب لذاته ! ان الاضرابات وما شاكلها مظهر عن وجود تناقضات ، ومصالح مهدورة بسبب طبيعة النظام الرأسمالي ، والطبيعة المتناقضة لطابع الملكية الخاصة ، والإنتاج الجماعي الوفير ، وبسبب الحروب الرأسمالية، وكل تناقضات الدول الرأسمالية، ركضاً وراء الأسواق والمواد الخام وسواها ، وحين تزول اسباب الاضطراب لا يوجد الاضراب ، وتحل التناقضات الثانوية في ظل المجتمع الاشتراكي، التي تنشأ بسبب العمل او سواه، حلًّا سلمياً داخلياً في خلال التنظيمات النقابية التي هي نفسها السلطة الحقيقية، حيث لم يعد موجوداً هذا التعارض بين المالكين والمنتجين وكل ذلك معروف لمن عنده اقل اطلاع على خصائص المجتمعات الرأسمالية والاشتراكية .

٢٩ ـ « ان القول بأن الرأسمالية ابدية وان مصائب الرأسمالية وعيوبها (من افساد وانانية وقسوة) التي تولدها في الناس مخلدة ضرب من التفكير الميتافيزيقي . لأن الميتافيزيقي يتمثل في خاطره انساناً ابدياً لا يتغير . لماذا ؟ لأنه يفصل الانسان عن بيئته ومجتمعه . فهو يقول : « يوجد من جهة الانسان ، ومن جهة ثانية المجتمع . فإذا ما قضينا على المجتمع الرأسمالي ليحل محله مجتمع اشتراكي ظل الانسان مع ذلك انساناً » . نقع هنا على صفة ثانية من صفات الميتافيزيقا : فهي تفصل بصورة اعتباطية بين ما هو في

الواقع لا انفصال بينه . فالانسان ثمرة لتأريخ المجتمعات . وهو ليس كذلك خارج المجتمع بل بتأثيره » .

٣٠ ـ « ليس هناك اذن، انسان خالد، كما انه لم يكن هناك خطيئة اصلية . ولهذا فإن جميع الذين يناضلون ، اليوم ضد الرأسمالية يعملون في نفس الوقت على تغيير انفسهم . وتزداد انسانيتهم بقدر محاربتهم لنظام غير انساني، لأن الحقيقة الانسانية، ككل حقيقة، جدلية . فقد ارتفع الانسان ، عن مستوى الحيوان ، بنضال استمر آلاف السنين ضد الطبيعة ، وليس هذا النضال في آخر مراحله بل هو لا يزال في اول مراحله كما يقول بولس لانجفين ، وليس تأريخ هذا النضال منفصلاً عن تأريخ المجتمعات ؛ فإذا بنا نعثر هنا ، من خلال القانون الثاني للجدلية القائل بأن كل شيء يتغير، على القانون الأول القائل بأن كل شيء مترابط مع غيره اذ لا يمكن فهم الوعي الفردي خارج المجتمع . ولهذا يمكن للانسان ، في بعض الظروف، التقهقر الى الوراء . اذ تحاول البورجوازية الرجعية محافظة منها على مصالحها ، ان تعود القهقرى بعجلة التأريخ فتظهر الفاشية : فاشية ايزنهور وماك كارتي او فاشية هتلر. وكل هذه الفاشية تنحط بالانسان لأن رجال شرطة هتلر (S.S) الذين اضطهدوا المشردين قد اضطهدوا في نفس الوقت الانسانية التي لا تزال ترقد في انفسهم ، فهم اذا ما داسوا انسانية الغير بارجلهم انما يدوسونها في انفسهم ايضاً وليس جانب الصلاح في الانسان عطية .. بل هو كسب ناله على مر الأيام . وهذا الكسب هو ما تعرضه البورجوازية ، كل يوم للخطر. فاذا بالقنبلة الذرية تسيطر على تفكيرها واذا بالدولار يحتل ضميرها. ولهذا حق للمحامي عمانوئيل بلوش ان يهتف مساء تنفيذ حكم الاعدام بآل روزنبرج : « ان الذين يحكموننا هم حيوانات ! » فكيف لا نعارض قسوة طبقة فاسدة بالرحمة التي تخيم على الانسانية في المجتمع الاشتراكي ؟ تحيق بالمجرم في النظام الرأسمالي لطخة عار لا تمحي حتى بعد انقضاء مدة سجنه . اما في المجتمع الاشتراكي فقد كانت فكرة القضاء المحتوم . ونجد اليوم دليلاً رائعاً على ذلك عند الأطباء السوفيات زملاء بافلوف. فلقد كان قول التوراة عن المرأة : « سوف تلدين في الألم » يحيق بالأجيال المتتابعة . فإذا بالولادة لم تعد ألماً مضنياً في روسيا بفضل دراسة عمل المراكز العصبية دراسة جدلية وتوضيح مشكلة الألم. هكذا تزعزعت الفكرة القديمة القائلة بأن الألم قانون الولادة وانه « ضريبة » « الخطيئة الأصلية »(٢) و« متعة

(١) بوليتزر. ص ٣٤ .

(٢) في التوراة، سفر التكوين ، الفصل الثاني، انه بعد حصول خطيئة ادم وحواء بمساعدة « الثعبان » ابليس ، عاقب الله الثعبان بجملة عقوبات جسمانية وغيرها ، وكذلك حكم على المرأة بعشرة عقوبات منها سعيها للرجل، وخضوعها له، والطمث ، والولادة بالم الخ . وكذلك على ادم بالعمل الشاق والموت والأدب اليهودي والمسيحي القديم من المدارات الى التلمود الى سواه من كتب حول ادم وحواء تفسر هذا بتفاصيل . وكذلك نجده في اشعار =

الجسد » . وسوف تنمو الفكرة الجديدة وتنتقل من جيل لجيل بينما تنحل الفكرة القديمة عن الولادة في الألم لتزول الى الأبد(١) .

٣١ ـ صنفان من الناس انصحهم بعدم قراءة هذا الكتاب :

الصنف الأول : مَنْ يكره الإشتراكية والتقدمية لأنها تقضي على مصالحه . ذلك ان مصالحه عنده هي اقوى من اي دليل او حجة ، او نور يمكن ان يقدمها له هذا الكتاب . ان **من المستحيل كسب اعدائنا الطبقيين .**

الصنف الثاني : المتخلفون خلقياً وعقلياً ، وقد اكتنزوا بعلوم متخلفة ، وافكار طحلبية ، عشعشت في اذهانهم عقوداً من الزمن ، وقد اصبح هوس كرههم لهذه الأفكار ، وجداً ، وصوفية ، تعمي عيونهم عن الرؤية (كثور يهوسه اللون الأحمر، فليس كل ارض معطاء) ولا يجدى مع بعض اليبس ماء .

وصنفان انصحهم بقراءته :

الصنف الأول : الاصدقاء طبقياً ، سواء كانوا يكرهونها مع علم ، او جهل ، او يحبونها عن علم او جهل ، او لا يحبونها ولا يكرهونها عن علم او جهل، فإن قراءة هذا الكتاب ستفيدهم ، وربما مبررة امالنا بأنها ستحول كره من يكرهها منهم حباً ، وحب من يحبها منهم ايماناً ووجداً ، فإن الحبة السليمة تنمو اذا توافرت لها عوامل الانماء .

الصنف الثاني : الطيبيون طَويَّةً ، الانسانيون خلقاً ، الجادون المخلصون في العمل، الصادقون مع انفسهم ، ومع الآخرين قولاً وعملاً، المحبون للبشر، والحانون على اهليهم وصغارهم ، الذين يتألمون لمصائب الآخرين ، وتكتحل عيونهم بالحزن ، لأن ظلماً يقع على بريء، الذين يرفضون الزيف ويحبون غيرهم، هؤلاء سواء كانوايعرفون الفكر العلمي التقدمي الاشتراكي او يجهلونه،ولكنهم مع علمهم او جهلهم يكرهونه أو يحبونه، أو لا يحبونه ولا يكرهونه، مفيدة لهم بضع ساعات يقضونها مع هذا الكتاب، أن السجايا التي يتمتعون بها ستكون خير تجربة لمثل هذا البذار.

٣٢ ـ قال غوركي : « تعيش في العالم فكرتان : واحدة تنظر بجرأة في ظلام الحياة الغامضة وتسعى الى حل هذا الغموض . والثانية تعترف بأن هذه الأسرار لا تُفسر وتعبدها خوفاً منها .

« الأولى لا تؤمن بوجود ما لا تمكن معرفته وانما تؤمن بوجود غير المعروف، والثانية تؤمن بأن العالم مجهول الى الأبد. الأولى تسير عبر ظواهر الوجود، وتتعرض دون وجل الى كل ما يصادفها في طريقها الصعب ، وتشدد من عزيمتها باستمرار، وترغم حتى الحجارة

= جاهليين مثل شعر عدي بن زيد انظر كتابنا the Problem of Chtistiamism القسم الأول الفصل الرابع، حول جميع المصادر اليهودية والمسيحية والعربية.

(١) بوليتزر. ص ٨٨ ـ ٩٠ .

الصماء على ان تروي قصة بدء الحياة بأسلوب بليغ. والثانية تندفع هالعة من جـانب الى جانب محاولة في فشل ان تجد تبريراً لوجودها .

«ـ هل انا موجودة ؟ ـ تسأل نفسها ، في حين ان الأولى تقول :

«ـ أنا ـ افعل !

«الأولى تهب نفسها في احيان كثيرة الى آلام الشك في قوتها ، ولكن صقيع الشك لا يفعل سوى ان يقويها فتهب من جديد لترى غاية الوجود في العمل؛ والثانية تعيش باستمرار في الخوف امام ذاتها ويبدو لها ان هناك شيئاً ما عـداها ارقى منهـا ـ بدايـة من جنسها ولكنها معادية لها ، وتحفظ سر الوجود بصورة مرعبة .

«هدف الأولى ـ الحركة الدائمة من حقيقة الى اخرى وعبر كل الحقائق الى الأخيرة مهما كانت ؛ وهدف الثانية ان تجد في عالم الحركة الأزلية والاتجاهات الدائمة نقطة ميتة لتثبت عليها فكرة جامدة وتقيد روح البحث والنقد بسلاسل الإيحاء الحديدية .

« احداهما ـ تنغلف حباً بالحكمة وهي المؤمنة بقوتها ببطولة، والأخرى تفكر بخوف الله ان تنتصر على الخوف .

« الفكرتان حرتان ـ احداهما ككل طاقة، والثانية كالكلب المتشرد، يعـوي امام كـل باب يُحس الدفء والهدوء والراحة الرخيصة خلفه .

« وكثيراً ما تلتصق هذه الفكرة الثانية بجدران المعابد متوسلة لتجلب الانتباه اليها ـ متوسلة الى الخوف الذي ابتـدعته هي نفسهـا » انها هي التي تتفسـخ فتنفث في الأرض سمومها وتنفث القنوط،«اما الفكرة الأولى فتزين العالم بمعطيات العلم والفن »[1] .

---

(١) م. غوركي . المؤلفات الجزء ١٤ ، ١٩٥١ ـ ص ٢٠٧ ـ ٢٠٨ ، عن كونستانتينوف . ص ١٠ ـ ١٢ .

المصَادِر

(حسب تسلسل ورودها في سياق الكتاب)

- **الألوسي (د. حسام محي الدين)** ، من الميثولوجيا الى الفلسفة ، بغداد ، ١٩٨٦ .
- .... ، مقدمة للفلسفة المسيحية وبواكيرها الأولى مجلة كلية الاداب، جامعة الكويت، العدد الثاني ، ١٩٧٣ .
- .... ، فلاسفة العرب ونظرية تطور الطبيعة مجلة آفاق عربية ، العددان ١ ، ٢ ، ١٩٨٥ .
- .... ، الاثار الاجتماعية لنظرية التطور مجلة الأديب المعاصر ، العدد / ٢٩ ، ١٩٨٥ .
- **دائرة المعارف البريطانية** / مادة Evolutionary Ethics .
- **دائرة معارف الدين والأخلاق** / مادة Evolution Ethical .

— Mecook Ant Communities, London, 1709.

— Hobhouse, L.T., Morals in Evolution, London, 1951.

- **جارودي (روجيه)** ، النظرية المادية في المعرفة ، تعريب : ابراهيم قريط دار دمشق للطباعة والنشر (بلا تاريخ) سلسلة مصادر الاشتراكية العلمية ـ ١ .
- **كولية (ازفلد)** ، المدخل الى الفلسفة ، ترجمة : ابي العلا عفيفي ، القاهرة ١٩٦٥ .
- **دارون** : تحدُّر الانسان : وكذلك ضمن سلسلة الكتب الغربية الكبرى ، مع اصل الأنواع ، وسيأتي مزيد لفصل لاحق عنه .
- **انجلز (فريدريك)** ، اصل الأسرة والملكية الخاصة والدولة، ترجمة مصطفى كامل منيب ، منشورات دار البديع (بلا تاريخ) .
- **بوليتزر (جورج) وآخرون** ، اصول الفلسفة الماركسية ، ترجمة شعبان بركات ، منشورات المكتبة العصرية ، بيروت (بلا تاريخ) .

— J. Fiske: Contury of Sciences London, 1822.

— Westmark , The Origin and Development of The Moral Ideas, London, 1906.

- الكتاب المقدس ، العهد القديم .
- العوا (عادل) ، الوجدان ، دمشق ، ١٩٦١ .
- البهي (د. فؤاد) ، علم النفس الإجتماعي .
- رمزي (اسحق) ، علم النفس الفردي ، طـ ٢ ، القاهرة ، ١٩٥٢ .
- سلسام (هوارد) ، التاريخ والحرية .
- ارسطو طاليس ، السياسة ، ترجمة : احمد لطفي السيد، القاهرة .
- جيمس (وليم) ، ارادة الاعتقاد ، ترجمة : محمود حسب الله ، القاهرة ، ١٩٤٦ .
— Hobhous, Mind in Evolution, London, 1951.
— Huxley, T.H., Evolution and Ethics, London, 1943.
— Baldwin, Story of The Mind, London, 1899.
- كريسون ، اندريه ، المشكلة الأخلاقية والفلاسفة ، ترجمة : د. عبد الحليم محمود وابو بكر زكري ، طـ ٢ ، ١٩٥٢ .
- كانت (عمانوئيل) ، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة : عبد الغفار مكاوي، القاهرة ، ١٩٦٥ .
- غريغورا (فرنسوا) ، المذاهب الأخلاقية الكبرى ، ترجمة : قتيبة المعروفي ، منشورات عويدات ، بيروت ، ١٩٧٠ .
- كريسون ، اندريه ، تيارات الفكر الفلسفي من القرون الوسطى حتى العصر الحديث ، ترجمة : نهاد رضا ، بيروت ، ١٩٦١ .
- موسى (محمد يوسف) ، فلسفة الأخلاق في الإسلام ، طـ ٣ ، القاهرة ١٩٦٣ .
- الطويل ، د. توفيق ، الفلسفة الخلقية ، نشأتها وتطورها ، طـ ٢ ، القاهرة ١٩٦٧ .
- .... ، بحث عن اخلاقيات ابن عربي في ذكراه ، نشر ضمن الكتاب التذكاري، القاهرة ، ١٩٦٩ .
- عباس (د. ناجي) ، الفلسفة الأفلاطونية عند مفكري الإسلام ، طـ ٢ ، بيروت ، ١٩٨٢ .
- الألوسي (د. حسام) ، بحث عن سقراط، مجلة كلية الآداب، جامعة بغداد، العدد (١١) ، ١٩٦٨ .
- سدجويك (هنري) ، مذهب المنفعة العامة ، ترجمة : د. توفيق الطويل، القاهرة، ١٩٥٣ .
- كامنكا ، الأسس الأخلاقية للماركسية ، ترجمة : مجاهد عبد المنعم مجاهد ، دار الآداب ، بيروت ، ١٩٧١ .

- **دوبوفوار (سيمون)** ، نحو اخلاق وجودية ، ترجمة : جورج طرابيشي ، دار الآداب ، بيروت ، ١٩٦٣ .
- **جارودي (روجيه)** ، ماركسية القرن العشرين ، ترجمة : نزيه الحكيم ، دار الآداب ، بيروت ، طـ ٢ ، ١٩٦٨ .
- **كيللي وكوفالزون** : المادية التاريخية ، ترجمة : احمد داود دمشق ١٩٦٧ . وظهرت ترجمة دقيقة للكتاب نفسه عن دار التقدم (موسكو ـ بلا تأريخ) ، وقد قارناها مراراً مع ما استعملناه من ترجمة احمد داود ، ولم نثبّتها .
- **كونستانتينوف وآخرون** ، المادية الديالكتيكية ، ترجمة : فؤاد مرعي وآخرون ، دمشق ، (بلا تأريخ) .
- **روزنتال ويودين** ، الموسوعة الفلسفية ، ترجمة : سمير كرم ، بيروت ، ١٩٧٤ .
- **انجلز (فريدريك)** ، الاشتراكية الطوبوية والإشتراكية العلمية ، دار التقدم ، موسكو ، ١٩٦٨ .
- **ابراهيم (عبد الفتاح)** ، مقدمة في علم الإجتماع ، بغداد، ١٩٣٩ .
- **انجلز (فريدريك)** ، انتي دوهرنغ ، ترجمة : د. فؤاد ايوب ، دار دمشق ، ١٩٦٥ .
- **كورنفورث** ، البراغماتية والفلسفة العلمية ، ترجمة : ابراهيم كبة بغداد، ١٩٦٠ (وهو جزء يضم الفصول (١٣ ، ١٨ ، ١٩) من كتاب كورنفورث في الأصل بعنوان « العلم ضد المثالية » ، لندن ، ١٩٥٤) .
- **لويس (جون)** ، المدخل الى الفلسفة ، ترجمة : انور عبد الملك ، الكويت ، ١٩٧٣ .
- .... ، الانسان والارتقاء ، ترجمة : عدنان جاموس دار الجماهير (بلا تأريخ) .
- **الألوسي (د. حسام)** ، الآثار الإجتماعية لنظرية التطور، مجلة الأديب المعاصر، العدد (٢٩) ، ١٩٨٥ .
- **رايشنباخ (هانز)**، نشأة الفلسفة العلمية، ترجمة: د. فؤاد زكريا القاهرة ،١٩٦٨ .
- **لينين (فلاديمير)** ، المادية والمذهب التجريبي النقدي ترجمة : د. منير شبابك . دار دمشق ، ١٩٧١ .
- Russel, B., History of Western Philosophy London, 1961.
- **برهييه (اميل)** ، تاريخ الفلسفة (القرن ١٨) ، ترجمة : جورج طرابيشي دار الطليعة ، بيروت ، ١٩٨٣ .
- **بليخانوف (جورج)** ، تطور النظرة الواحدة الى التاريخ ، ترجمة : محمد مستجير مصطفى ، دار الطليعة ، بيروت ، ١٩٧٥ .
- **بوليتزر (جورج)** ، فلسفة الأنوار، ترجمة : جورج طرابيشي ، دار الطليعة ، ١٩٧٤ .

- بـوفتشوك (م) ، مـوجز تـاريخ الفلسفـة، ترجمـة : توفيق ابـراهيم سلوم ، دمشق ، ١٩٧٦ .
- فولغين ، ف . فلسفة الأنوار، ترجمة : هنريت عبودي ، دار الطليعة ، بيروت ، ١٩٨١ .
- بيوري ، ج. ، حرية الفكر ، ترجمة : محمد عبد العزيز اسحق ، مقدمة : احمد امين ، المطبعة الاجتماعية ، القاهرة (بلا تاريخ) .
— Burnet, J., Early Greek Philosophy, London, 1963.
— ...., Greek Philosophy, Thales to Plato, London, 1964.
— Freeman , K., Companion to The Pre-Socratic Philosophers, 2nd. ed. Oxford, 1966., Ancilla to The Pre-Socratic Philosophers London. 1966.
- بليخانوف (جورج) ، الإشتراكية الخيالية ، ترجمة .حنّا عبود .
- ماركس (كارل) ، العائلة المقدسة ، ترجمة : حنا عبود، دار دمشق (بلا تاريخ) .
- كارل (ماركس) ، بؤس الفلسفة، ترجمة: أندريه يازجي دمشق ١٩٥٨ .
- بليخانوف ، المفهوم المادي للتاريخ ، ترجمة : عامر عبدالله ، دار بغداد ١٩٥٩ .
- جلال يحيى : الاشتراكية والفكر الاشتراكي القاهرة ١٩٦٥ .
- ستالين (جوزيف) ، في اللغة، دار ابن سينا ، بيروت ، (بلا تاريخ) .
- هاري ويلدلر : الحركات الاشتراكية ، عدة اجزاء ، (ج ١) تـرجمة محمـد ماهـر. القاهرة (بلا تأريخ) .
- ماركس (كارل) انجلز (فردريك) ، البيان الشيوعي، دار التقدم موسكو .
- كورنو ، اونجست ، اصول الفكر الماركسي ، ترجمةُ : مجاهـد عبد المنعم مجـاهد دار الآداب ، بيروت ، ١٩٦٨ .
- بابي (جان) ، القوانين الأساسية للاقتصاد الرأسمالي ، ترجمة : لجنة من الباحثين ، منشورات مكتبة النهضة ، مطبعة الشرق ، بغداد ، (بلا تاريخ) .
- لينين (فلاديمير) ، في الدفاتر الفلسفية ، ترجمة :.........................
- رسل وآخرين ، بين المادية والجدلية والمثالية والبرجوازية ، ترجمة : يوسف عبد المسيح ثروة ، بغداد ، ١٩٥٩ .
- والون (هنري) ، من الفعل الى الفكر .
- كرافتسوف ، عـرض موجـز لنظريـات الدولة والقانـون ، دار التقدم ، مـوسكو (بـلا تاريخ) .
- عـاشـور (سعيـد عبـد الفتـاح) ، اوروبـا العصـور الوسـطى، جـ ٢ ، (النـظم والحضارة) طـ ٢ ، القاهرة ، ١٩٦٣ .

- **عاشور** (**سعيد عبد الفتاح**) **وانيس** (**د. محمد**) ، النهضات الأوروبية .
- **سباين** (**جورج**) ، تطور الفكر السياسي، الكتاب الثالث ، ترجمة : د. راشد البراوي.
- **ج . بيوري** : حرية الفكر. ترجمة محمد عبد العزيز اسحق، القاهرة (بلا تأريخ) .
- **ماركس** (**كارل**) ، رأس المال، ترجمة : محمد عيتاني، مكتبة المعارف، بيروت ،١٩٥٦ .
- **جارودي** : النظرية المادية في المعرفة. ترجمة ابراهيم قريط . دمشق (بلا تأريخ) .
- **عيسى**(**د.طلعت**)، سان سيمون، سلسلة تاريخ الفكر الغربي (١٤) القاهرة ١٩٥٩ .
- **عيسى** (**د. طلعت**) سان سيمون . القاهرة ١٩٥٩ .
- **فرويد** (**سيجموند**) ، موسى والتوحيد، ترجمة : جورج طرابيشي ، طـ ٢ دار الطليعة ، بيروت ، ١٩٧٧ .
- **سبينوزا** ، رسالة في اللاهوت والسياسة .
- **هيجل** : مبادىء فلسفة الحق. ترجمة تيسير شيخ الأرض دمشق ١٩٧٤ .
— Williams, (Basil Garmons), History of The World, 2nd. ed., London, 1951.
- **فرويد** : موسى والتوحيد. ترجمة جورج طرابيشي ، دار الطليعة طـ ١ ، بيروت ١٩٧٧ .
- **لاسكي** (**هوارد**) ، الشيوعية ، دار الطليعة ، بيروت ، ١٩٦١ .
- **لينين** (**فلاديمير**) ، الدولة والثورة ، الترجمة العربية ، دار التقدم موسكو ، ١٩٧٠ .
- **اميل لودفيغ** : إبن الإنسان . ترجمة عادل زعيتر ، القاهرة ١٩٤٧ .
- **ديورانت** (**ول**) ، قصة الحضارة، الترجمة العربية . ج ١١ .
- **القرآن الكريم** .
- **موسى** (**د. محمد يوسف**) ، القرآن والفلسفة ، القاهرة ، ١٩٥٨ .
- **فانس** (**ليبولد**) ، على طريق الاسلام ، تعريب : د. عمر فروخ .
- **رجب** (**منصور**) ، تأملات في فلسفة الأخلاق (بلا تاريخ) .
- **الآلوسي** (**د. حسام**) ، عالم يتغير ، بحث منشور في مجلة الأديب المعاصر ، العدد ٣١ ، ١٩٨٦ .
- **بول هازار** : ازمة الضمير الأوروبي . ترجمة جودت عثمان ومحمد نجيب المستكاوي . بيروت ١٩٨٧ .
- **محاورات افلاطون** ، ترجمة : د. زكي نجيب محمود ، القاهرة ، ١٩٦٣ .
— Plato, Dialogues of Plato, trans. by: J.R. Jowett, New York, 1937, Meno.
- **فارنجتون** ، العلم اليوناني، ترجمة : احمد شكري سالم ، القاهرة ١٩٥٨ (جـ ١) و١٩٥٩ جـ ٢ .
- **رسل** (**برتراند**) ، مشاكل الفلسفة ، ترجمة : د. عبد العزيز البسام ، ط ٢ ، القاهرة (بلا تاريخ) .

- كرم (يوسف) ، تاريخ الفلسفة الحديثة ، القاهرة ، ١٩٦٢ .
- رجب (محمود) ، الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين ، الاسكندرية ، ١٩٦٦ .
- ابراهيم (زكريا) ، مشكلة الفلسفة ، دار القلم ، القاهرة . ١٩٧١ .
- ابراهيم (زكريا) ، كانت او فلسفته النقدية ، القاهرة ١٩٦٣ .
- الآلوسي (د. حسام) ، تقسيم العلوم عند الفلاسفة المسلمين ومكانة الفلسفة منها ، مجلة الاستاذ، بغداد، ١٩٦٩ .
- اميل بونزو : فلسفة كانت . ترجمة عثمان امين . القاهرة ١٩٧٢ .
- عبد الرحمن بدوي : الأخلاق عند كنت . الكويت ، ١٩٧٠ .
- سبيركين وياخوت ، أسس المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية ، ترجمة : محمد الجندي، دار التقدم ، موسكو (بلا تاريخ) .
- نادر (البير نصري) ، المعتزلة ، مطبعة العدل، بغداد ، ١٩٥١ .
— Redfied, R., The Primitive World and its Transformation, London, 1968.
- حداد (نقولا) ، علم الاجتماع ، المطبعة العصرية ، القاهرة ، (بلا تاريخ) .
- .... ، الموسوعة الجنسية عبر التاريخ ، دار مكتبة الحياة . بيروت ، ١٩٦٦ .
- كرم (يوسف) ، تاريخ الفلسفة اليونانية ، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ، ١٩٥٣ .
- خليفة (محمد) ، علم النفس الجنائي ،
- سيمون دوفوار : نحو اخلاق وجودية ، دار الآداب . بيروت ١٩٦٣ .
- مكايفر ، الفرد والمجتمع ، الترجمة العربية .
- نحاس (محمد كامل) ، سيكولوجية الضمير، مطبعة الاعتماد ، القاهرة ١٩٤٧ .
- رمزي (اسحق) ، علم النفس الفردي ، ط-٢ ، القاهرة ١٩٥٢ (هذا مكرر) .
- الغزالي (ابو حامد) ، ميزان العمل، تحقيق : سليمان دنيا ، القاهرة ، ١٩٦٤ .
- صبحي (احمد محمود) ، في فلسفة التاريخ ، ليبيا (بلا تأريخ) .
- جيري (ويد) ، المذاهب الكبرى في التاريخ من كونفوشيوس الى توينبي ، ترجمة : ذوقان قرقوط ، بيروت ، ١٩٧٢ .
- شاخت (ريتشارد)، الإغتراب ، ترجمة : كامل يوسف حسين ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ١٩٨٠ .
- هيبوليت (جان) ، دراسات في ماركس وهيجل، ترجمة : جورج صدقني، دمشق ، ١٩٧١ .
- هيرسكوفتش : Man and His Works, N.Y. 1948 .
- اليزوفيفاس : The Moral Life and Ethical Life, Chicago, 1950 .

الفهرس

٣٠٠٠/٨٩/١٠٩٦

هذا الكتاب

رؤيا بمولد أخلاقيات بديلة ، إنسانية المحتوى ، تناول فيها المؤلف نسبية الأخلاق وتطورها على أساس مفهوم واضح ، تتجه معه الأخلاق نحو النمو والتكامل .

وقد استعان المؤلف بكتب ومراجع أصيلة تشمل ميادين عدة فلسفية ، تأريخية ، اجتماعية ، وفي علم النفس وتاريخ الحضارات ، مستشهداً بوقائع حقيقية ، ملموسة مستقاة من مختلف التشكيلات الاجتماعية عبر التاريخ ؛ موضحاً في سياق ذلك نشأة الضمير على نطاق فردي واجتماعي ، مبيناً هنا أن الأخلاق نسبية وليست مطلقة أي أنها تتجه نحو المطلق في خط صاعد متّسع عرضياً وعمودياً ، وتنبثق من عادات البشر ومراحل تفكيرهم وتبعاً لأنماط سلوكهم . فيبدأ المؤلف بشرح أنواع السلوك الاجتماعي لدى الحيوانات ومن ثم لدى الانسان ببيان العوامل المؤثرة في المجتمع ، خصوصاً العوامل المادية ، وذلك من خلال عرض لأهم المراحل التي مرَّ بها المجتمع البشري ، بدءاً بطور المشاعية وصولاً إلى عصرنا هذا مستخدماً في ذلك المنهجية الصحيحة في نظره للمجتمع والفكر والنتائج التي انتهينا اليها معطياً الأهمية لدور العمل واللغة في تميز الانسان عن بقية الكائنات مع بيان لتصوره لأخلاقيات المجتمع اللاطبقي ، مجتمع الانسانية والمستقبل .

دار الطليعة للطباعة والنشر
بيروت